Irénikon

TOME XXIII

Trimestre. 1950

RIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQUE

IRÉNIKON
REVUE TRIMESTRIELLE

Rédaction et Administration : IRÉNIKON, PRIEURÉ, CHEVETOGNE (Belgique).

Conditions d'abonnement :

Belgique : 160 frs.; le numéro : 45 frs. C. C. P. Brux. 1612.09.

Étranger : 170 frs. belges ; rédiger les chèques de préférence en francs belges.

France : 750 frs. français ; le numéro : 200 frs.
Correspondant particulier : DOM MERCIER, 6*bis*, rue H. Cloppet, Le Vésinet (S. et O.) C/p. 5158-37. — Dépositaire : OFFICE GÉNÉRAL DU LIVRE, 14*bis*, rue Jean Ferrandi. Paris 6ᵉ. C/p. 195-93.

Grande-Bretagne : DUCKETT, 140, The Strand, London, W. C. 2.

SOMMAIRE

IRÉNIKON

Tome XXIII. 3e trimestre 1950.

Eucharistie et Cantique des Cantiques.

Dans son *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, qui est un des chefs-d'œuvre de la littérature spirituelle de tous les temps, saint Grégoire de Nysse écrit à propos du verset : « Mangez, amis, buvez, enivrez-vous, mes bien-aimés » (*Cant.*, 5, 1) : « Pour ceux qui connaissent le sens caché de l'Écriture, il n'y a pas de différence entre ce qui est dit ici et l'initiation sacramentaire (*μυσταγωγία*) des Apôtres. En effet ici et là le texte dit : Mangez et buvez » [1]. Ainsi l'invitation au repas nuptial du Cantique apparaît à notre auteur comme une figure de l'institution de l'Eucharistie. Le festin eschatologique qui apparaît dans le cadre de la liturgie du temple, puis dans celui de la prophétie du Pasteur [2] est ici associé à un autre grand thème biblique, celui des noces eschatologiques de Iahweh et de l'Église.

Nous n'avons pas à établir ici la valeur de ce thème. Les prophètes de l'Ancien Testament ont présenté l'alliance de Iahweh et d'Israël au désert de l'Exode comme une union nuptiale. Mais cette union n'était que la préfiguration d'une union plus parfaite qui aurait lieu à la fin des temps lors du Nouvel Exode : « Je la conduirai au désert et je lui

1. PG, 44, 989 B.

2. Voir J. Daniélou, *Les Repas de la Bible et leur signification*, dans *La Maison-Dieu*, XVIII, p. 8 et sv.

parlerai au cœur » (*Osée*, 2,16). Le *Cantique des Cantiques* est précisément la prophétie de ces noces futures [1], l'épithalame des noces eschatologiques de l'Agneau que nous décrit l'*Apocalypse* : « Je vis descendre du ciel une Jérusalem nouvelle vêtue comme une nouvelle mariée parée pour son Époux » (*Apoc.*, 21, 2). Le Nouveau Testament nous montre ces noces eschatologiques accomplies par l'Incarnation du Verbe qui contracte une alliance indissoluble avec la nature humaine (*Jean*, 3, 29). Ces noces seront définitivement réalisées, quand l'Époux reviendra à la fin des temps et que les âmes des justes formeront un cortège nuptial pour venir à sa rencontre (*Matth.*, 25, 1-13).

Mais, entre leur inauguration à l'Incarnation et leur consommation à la Parousie, les noces du Christ et de l'humanité se continuent par ces noces perpétuelles qui s'accomplissent dans la vie sacramentaire. Ainsi le repas nuptial eschatologique est figuré par l'initiation chrétienne. C'est ce que Grégoire de Nysse nous disait dans la phrase que nous avons citée en commençant et dont nous voyons maintenant le fondement. L'invitation de l'Époux au banquet de ses noces se réalise par l'accession des païens aux sacrements chrétiens et particulièrement à l'Eucharistie. Cette typologie sacramentaire des noces eschatologiques ne porte pas d'ailleurs exclusivement sur le repas. D'autres traits, nous le verrons, pourront prendre un sens sacramentaire.

C'est donc à juste titre que le *Cantique des Cantiques*, prophétie des noces eschatologiques, sera considéré comme une figure de l'initiation chrétienne, fête des noces du Christ et de l'âme. A cette raison s'en ajoute une seconde d'ordre liturgique. Le baptême était normalement, au IVe siècle, donné dans la nuit pascale. Or on sait que le *Cantique*

1. Voir A. ROBERT, *Le genre littéraire du Cantique des Cantiques*, dans *Vivre et Penser* (*Rev. Bibl.*), 1944, p. 192 et sv.

des Cantiques était, dans la liturgie juive, lu durant le temps de la Pâque. Nous savons que la liturgie chrétienne ancienne a été fortement marquée par la liturgie juive. Il est donc possible qu'ici encore la liturgie chrétienne ait pris la succession de la liturgie synagogale et montré dans le baptême et l'eucharistie la réalisation même du texte lu durant ce temps liturgique.

Dans l'interprétation sacramentaire du *Cantique des Cantiques*, nous avons à distinguer deux aspects. D'une part l'ensemble du Cantique peut être considéré comme une figure des sacrements en tant qu'union nuptiale du Christ et de l'âme. Et ceci apparaît comme incontestable. Mais par ailleurs les Pères chercheront à mettre en rapport les différents versets du Cantique avec des aspects divers de la liturgie de l'initiation. Ici nous serons en présence d'éléments d'inégale valeur. Certains ont un fondement scripturaire : c'est le cas en particulier de l'invitation au banquet de *Cant.*, 5,1. D'autres reposent du moins sur une tradition antique et commune : c'est ce que nous trouvons pour le dépouillement de la tunique de *Cant.*, 5,3 ; d'autres enfin sont des allégorismes fondés sur des analogies extérieures auxquels nous attacherons moins d'importance. Un commentaire suivi du texte nous amènerait à de multiples répétitions. Nous suivrons de préférence l'ordre même de l'initiation baptismale. Comme le *Psaume XXII*, en effet, le *Cantique* est apparu comme une figure totale de l'ensemble des sacrements.

* * *

La *Procatéchèse* de Cyrille de Jérusalem commence ainsi : « Déjà le parfum de la béatitude parvient jusqu'à vous, ô catéchumènes. Déjà vous récoltez les fleurs spirituelles pour tresser les couronnes célestes. Déjà la bonne odeur de l'Esprit-Saint s'est répandue. Vous êtes dans le vestibule de la demeure royale. Puissiez-vous y être introduits par

le roi. Désormais en effet, les fleurs sont apparues sur les arbres. Il faut maintenant que le fruit s'achève »[1]. Les allusions au *Cantique des Cantiques* sont claires : « Les fleurs sont apparues » (2,12) ; « Le parfum est répandu » (1,3) ; « Le roi introduit » (1,4). Les catéchumènes sont au seuil du jardin royal, du Paradis, où vont s'accomplir les noces. Déjà des bouffées d'air paradisiaque parviennent jusqu'à eux. Saint Ambroise précise encore ceci. Il applique à la situation du catéchumène un autre verset du *Cantique* : « Attire-nous. Nous courrons à l'odeur de tes parfums » (1,3). Ce parfum paradisiaque, cette bonne odeur de l'Esprit-Saint, c'est la grâce prévenante de Dieu, par laquelle il attire les âmes vers son Paradis. « Vois ce que veut dire ce passage. Tu ne peux suivre le Christ, si le Christ lui-même ne t'attire »[2]. Et le même texte est commenté dans le *De Mysteriis* : « Attire-nous pour que nous respirions l'odeur de la résurrection »[3].

Nous remarquerons que dans le texte de Cyrille de Jérusalem, au thème du Parfum du Paradis s'unit le thème du Printemps. Les débuts de la catéchèse sont comme les fleurs printanières dont, au baptême, les fruits seront récoltés. Or il ne faut pas oublier que le baptême se situe dans le cadre du printemps, comme le remarque Cyrille lui-même[4]. Le printemps, temps auquel Dieu a créé le monde, est un

1. PG, 33, 332 A.

2. *De Sacr.*, 5, II, 10 ; PL, 16, 448 A. — Les références au t. XVI de PL sont faites d'après l'édition de 1845.

3. *De Myst.*, 6, 29 ; PL, 16, 398 A. Selon A. Robert (*loc. cit.*, p. 204), ce verset du Cantique signifie que « l'Épouse captive, qui est Israël, exprime le vœu que son Époux, qui est Iahweh, la fasse rentrer à Sion ». Or, l'Épouse captive est la figure de l'humanité captive des démons qui exprime le vœu que Iahweh la fasse rentrer dans la véritable Sion. Cette libération s'accomplit dans le baptême. On voit dès lors comment le sens sacramentaire apparaît dans le prolongement authentique du sens littéral.

4. PG, 33, 836 A-B.

anniversaire annuel de la création [1]. La résurrection du Christ au printemps marque aussi qu'elle est une nouvelle création. Et le baptême à son tour est une création nouvelle. Ainsi, ce n'est pas seulement le texte liturgique qui associe le baptême au printemps, c'est le cadre saisonnier lui-même qui se trouve ainsi chargé d'une signification symbolique.

Jusqu'ici le candidat au baptême, s'il respire les parfums du Paradis, est encore à l'extérieur. L'introduction dans la chambre nuptiale va figurer l'entrée dans le baptistère qui inaugure les noces sacramentaires. C'est ce que nos catéchèses voient préfiguré dans le verset : « Le roi m'a introduit dans son cellier ». Ainsi Cyrille de Jérusalem : « Jusqu'ici vous vous teniez à l'extérieur de la porte. Puisse-t-il se faire que vous puissiez vous dire : Le roi m'a introduit dans son cellier » [2]. Nous avons vu que la Procatéchèse faisait déjà allusion à ce texte [3]. Saint Ambroise dans un passage l'applique à l'entrée dans la salle du banquet eucharistique [4]. Mais ailleurs il entend la chambre de l'époux du lieu où s'accomplissent « les mystères du baptême » [5].

Nous savons que le premier rite, après l'entrée dans le baptistère, était le dépouillement des vieux vêtements. C'est à ce rite qu'est rapporté un des versets du *Cantique des Cantiques* le plus fréquemment cité dans les catéchèses sacramentaires : « J'ai déposé ma tunique. Comment la revêtirai-je à nouveau ? » (5,3). Cyrille de Jérusalem le cite trois fois. Dans un premier passage qui ne fait pas partie

1. Philon, *De spec. leg.*, 150 ; Eusèbe, *De Sollemnitate Paschali*, PG, 24, 697 A.

2. PG, 33, 428 A.

3. *Ibid.*, 333 A.

4. *De Sacr.*, 5, II, 11 ; PL, 16, 448 B.

5. *Exp. Psalm.*, 118, 1, 17 ; CSEL, 64, p. 17. Cette double interprétation s'explique par le fait que la traduction latine utilisée par Ambroise traduisait *cubiculum*, alors que la traduction grecque donnait *ταμιεῖον*, cellier (*De Sacr.*, 5, II, 11 ; PL, 16, 448 B).

des catéchèses mystagogiques, il donne le symbolisme du verset sans allusion directe au rite : « Dépouille le vieil homme avec ses œuvres et dis le verset du Cantique : J'ai dépouillé ma tunique, comment la revêtir à nouveau » [1]. Un second passage se rapporte au baptême en général : « Ainsi toi, une fois que tu auras été purifié, tu garderas à l'avenir tes actions comme une laine pure et ta tunique restera immaculée, en sorte que tu puisses toujours dire : J'ai dépouillé ma tunique, comment la revêtir à nouveau ? » [2]. Enfin un dernier passage commente le rite même du dépouillement des vêtements : « Aussitôt après être entrés, vous avez dépouillé votre tunique, ce qui est l'image du dépouillement du vieil homme avec ses œuvres. Puisse l'âme désormais ne plus revêtir la tunique qu'elle a une fois dépouillée et dire selon le mot que le Cantique attribue à l'Épouse du Christ : J'ai dépouillé ma tunique, comment la revêtir à nouveau ? » [3].

Ce thème n'est pas particulier à Cyrille. Saint Ambroise paraît bien y faire allusion. Surtout Grégoire de Nysse l'a développé dans son *Commentaire sur le Cantique*, si rempli de résonances sacramentaires : « J'ai dépouillé ma tunique, comment la revêtirai-je à nouveau ? Par là l'Épouse s'engage à ne plus reprendre la tunique enlevée, mais à se contenter d'une seule tunique, selon le précepte donné aux disciples. Cette tunique c'est celle qu'elle a revêtue, en étant renouvelée par le baptême » [4]. Ici c'est l'Église orientale qui paraît avoir vu dans le verset du Cantique une figure du baptême. Nous avons expliqué ailleurs, à propos du symbolisme du dépouillement des vêtements, quels aspects du sacrement exprimait plus particulièrement ce rite.

1. PG, 33, 438 B.
2. PG, 33, 908 A.
3. PG, 33, 1077 A.
4. PG, 44, 1005 A.

Nous arrivons alors au rite baptismal proprement dit. Le Cantique contient plusieurs allusions à l'eau, qui ont été interprétées dans un sens baptismal. Le verset : « Ses yeux comme des colombes au bord des ruisseaux se baignent dans le lait » (5,12) est rapproché par Cyrille de Jérusalem du baptême du Christ où l'Esprit descend sur les eaux du Jourdain sous la forme d'une colombe : « Par ce verset il a été prédit de façon symbolique que c'est ainsi que le Christ serait manifesté visiblement aux regards »[1]. Saint Ambroise retient plutôt l'allusion au lait qui signifie la simplicité : « Le Seigneur baptise dans le lait, c'est-à-dire dans la sincérité. Et ceux qui sont baptisés dans le lait sont ceux dont la foi est sans détour »[2]. Par ailleurs la fontaine scellée du verset 4, 12, signifie pour Ambroise que le sacrement du baptême doit rester scellé « sans être ni violé par les actions, ni divulgué par les paroles »[3].

Mais le verset dont le symbolisme baptismal est le plus répandu est sans conteste : « Tes dents sont comme un troupeau de brebis tondues qui remontent du lavoir » (4,2). Il a été particulièrement cher à saint Ambroise qui le cite dans le *De Mysteriis* : « Cette louange n'est pas médiocre. L'Église est comparée à ce troupeau de brebis, contenant en elle les vertus nombreuses des âmes qui ont déposé par le baptême les péchés qui s'étaient attachés à elles »[4]. Mais le thème revient ailleurs : « Comme les brebis, rassasiées de bonne nourriture et réchauffées par la chaleur du soleil, se baignent dans le fleuve et en remontent joyeuses et propres, ainsi les âmes des justes remontent du bain spiri-

1. PG, 33, 980 B.

2. *Exp. Psalm.*, 118, 16, 21 ; CSEL, 64, p. 364. Mais il fait allusion à la colombe du baptême à propos du verset 4, 1 : « Tes yeux sont comme des colombes ». *De Myst.*, 7, 37 ; PL, 16, 401 A.

3. *De Myst.*, 9, 55 ; PL, 16, 407 C. De même Théodoret, *Comm. in Cant.*, 3 ; PG, 81, 144 B. Ceci correspond bien à la lettre du texte, qui exprime l'inviolabilité de l'alliance (cfr A. Robert, *loc. cit.*, p. 208).

4. *De Myst.*, 7, 38 ; PL, 16, 401 A.

tuel »[1]. L'allusion aux dents est ailleurs interprétée par Ambroise du fait que, dans les sacrements du Nouveau Testament, « les baptisés, bien qu'ayant tout le corps purifié, ont besoin cependant ensuite d'être purifiés par la nourriture et le breuvage spirituel, comme dans l'Ancien Testament la manne succédait à la source de l'Horeb »[2]. Il s'agit donc ici de l'Eucharistie et de sa vertu de remettre les péchés après le baptême.

C'est sans doute à saint Ambroise que saint Augustin a emprunté ce symbolisme. On sait que, dans le *De doctrina christiana,* il le cite en exemple pour montrer combien une doctrine en soi commune prend de séduction quand elle est présentée sous les voiles mystérieux de l'allégorie : principe dangereux d'ailleurs qui transforme la typologie biblique en un symbolisme littéraire [3] : « Qu'est-ce qui fait, je te le demande, que si quelqu'un parle des bons et fidèles serviteurs de Dieu qui, déposant les fardeaux du monde sont venus au bain du saint baptême, il charme moins celui qui l'écoute que s'il exprime la même idée en se servant du passage du *Cantique des Cantiques* où il est dit à l'Église : Tes dents sont un troupeau de brebis qui remontent du lavoir. La pensée est la même — et pourtant je contemple les saints, je ne sais pourquoi, avec plus de plaisir, lorsque je les vois, comme les dents de l'Église, couper les hommes de leurs erreurs, et je trouve un vif plaisir à les voir comme des brebis tondues, ayant déposé les préoccupations du siècle et remontant du lavoir, c'est-à-dire du baptême » [4].

Cette interprétation, si contestable, n'est pourtant pas seulement un procédé littéraire issu d'Ambroise et d'Augustin, comme ce dernier texte donnerait à le croire. En effet

1. *Exp. Psalm.*, 118, 16, 23 ; CSEL, 64, p. 365-366.
2. *Id.*, 29 ; *Ibid.*, p. 367.
3. Voir sur ce texte H. I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, p. 489.
4. *De doctrina christiana*, 2, 6 ; PL, 34, 38-39.

nous retrouvons la même exégèse chez Théodoret. Il s'agit donc d'une tradition commune : « Je pense que, par les troupeaux de brebis, l'Époux nous désigne ceux qui par le baptême ont été purifiés ayant coupé leurs péchés, selon l'enseignement de Paul qui parle « du bain de l'eau avec la parole ». Ainsi, dit-il, vous avez les dents propres et purifiées de toute faute de parole, en sorte que vous paraissez semblables à ceux qui viennent d'être jugés dignes du baptême du salut »[1]. On voit, à l'arrière-plan de ces textes, toute une incorporation du Cantique à la liturgie de l'initiation qui dépasse les interprétations particulières.

D'ailleurs de ceci nous avons la preuve dans les *Catéchèses* de saint Cyrille de Jérusalem. Ici nous sommes tout à fait dans la catéchèse commune. Or Cyrille interprète lui aussi notre texte dans un sens baptismal, en indiquant d'ailleurs un symbolisme différent : « L'âme qui auparavant était esclave reçoit maintenant le Seigneur lui-même pour Époux ; et celui-ci recevant l'engagement sincère de son âme, s'écrie : Tu es belle, ma bien-aimée, tu es belle. Tes dents sont un troupeau de brebis portant chacune deux jumeaux. Il parle des dents à cause de la profession de foi proférée par un cœur droit[2] et des jumeaux à cause de la double grâce, celle qui est accomplie par l'eau et l'Esprit »[3]. Il apparaît bien que le texte était appliqué au baptême et que cette application était interprétée diversement. Le baptême est signifié ici non par le lavoir, mais par les jumeaux auxquels la suite du verset fait allusion[4].

Au sortir du baptême, remontant de la piscine, le nouveau baptisé est revêtu de la tunique blanche et accueilli par la

1. *Comm. in Cant.*, 2 ; PG, 81, 129 B.

2. Le rapprochement des dents et de la profession de foi est fait aussi par Ambroise (CSEL, 64, p. 367).

3. PG, 33, 448 B.

4. La myrrhe de 5, 1 et 6 est aussi figure du baptême comme configuration à la mort du Christ pour Grégoire de Nysse (PG 44, 1016 D) et pour Théodoret (PG, 81, 148 C).

communauté chrétienne. Ceci donne lieu à l'une des interprétations les plus remarquables de saint Ambroise. Citant le verset 1,4 et 8,5, il nous montre le baptisé dans l'éclat de la grâce que symbolise sa robe éblouissante de blancheur montant de la piscine baptismale, au milieu de l'admiration des anges, comme le Christ dans la gloire éblouissante du corps ressuscité, montant vers son Père après sa Résurrection au milieu de la stupeur des chœurs angéliques : « L'Église revêtue de ces vêtements qu'elle a reçus par le bain de la régénération dit dans le Cantique : Je suis noire, mais je suis belle, filles de Jérusalem (1,4). Noire, par la fragilité de la condition humaine, belle par la grâce ; noire parce que venant du milieu des pécheurs, belle par le sacrement de la foi. Et voyant ces vêtements, les filles de Jérusalem sont saisies de stupeur et s'écrient : Qui est celle-ci qui monte vêtue de blanc ? (8,5). Elle était noire. Comment est-elle soudain devenue blanche » [1].

Ainsi les anges ne peuvent supporter l'éclat qui rayonne du nouveau baptisé. Et ceci évoque, dans l'esprit d'Ambroise, la scène de l'Ascension : « Les anges aussi hésitèrent quand le Christ ressuscita, les Puissances des cieux hésitèrent en voyant ce qui, bien que chair, montait au ciel. Aussi ils disaient : Qui est ce roi de gloire ? Et alors que d'autres disaient : Ouvrez-vous portes éternelles et le roi de gloire passera, d'autres disaient encore : Qui est ce roi de gloire ? Et dans Isaïe aussi tu trouves les Vertus des cieux qui hésitent et disent : Qui est celui-ci qui monte d'Édom, qui monte de Bosra, avec ses vêtements rougis, dans l'éclat de sa robe blanche ? » (*Is.*, 63,1) [2]. Ainsi le sacrement de l'initiation apparaît-il comme une configuration au

1. *De Myst.*, 7,35 ; PL, 16, 400 A. Le mot « Je suis noire », désigne dans le texte du Cantique « les souffrances de l'exil » (ROBERT, *loc. cit.*, p. 204). Or, l'exil d'Israël est la figure de celui de l'humanité, exilée du Paradis par le péché, mais que l'amour de Dieu n'a pas abandonnée.

2. *De Myst.*, 7, 36 ; PL, 16, 400 A.

Christ ressuscité et montant vers son Père. On sait en effet que, pour la théologie primitive, l'Ascension au sens théologique, comme exaltation du Verbe incarné à la droite du Père, ne fait qu'un avec la Résurrection [1]. Ambroise ailleurs présente explicitement l'initiation comme participation à l'Ascension : « L'âme, baptisée dans le lait, monte vers le ciel. Les Puissances l'admirent en disant : Qui est celle-ci qui monte, vêtue de blanc ? Et appuyée sur le Verbe de Dieu, elle pénètre dans les hauteurs » [2].

Ambroise est revenu dans le *De Sacramentis* sur ce beau thème de l'admiration des anges en présence des nouveaux baptisés. Mais dans ce passage il la met en relation avec la procession qui va du baptistère à l'église : « Il reste que vous veniez à l'autel. Vous commencez à vous mettre en route. Les anges vous ont vus. Ils vous ont vus à votre arrivée et ils ont vu la nature humaine, qui auparavant était toute souillée d'une laideur sombre, briller soudain d'un vif éclat. Alors il se sont écriés : Qui est celle-ci qui monte du désert vêtue de blanc ? Donc les anges aussi sont dans l'admiration. Tu veux savoir pourquoi ils admirent. Écoute l'apôtre Paul disant que les choses qui nous sont conférées sont celles que les anges désirent voir et ailleurs que l'œil n'a pas vu et que l'oreille n'a pas entendu ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment » [3].

Le baptême ici prend toute sa dimension. Si, pour les yeux visibles, il n'y a qu'une tunique blanche et une procession nocturne, les anges, eux, qui voient la réalité des choses, admirent l'événement extraordinaire qui s'accomplit. Le baptême est un événement qui retentit dans la création

1. P. Benoît, *L'Ascension*, dans *Revue biblique*, 1949, p. 161 et sv. Sur l'application du *Psaume XXIV* à l'Ascension, voir J. Daniélou, *Les Psaumes dans la liturgie de l'Ascension*, dans *La Maison-Dieu*, XXI, p. 41-45.

2. *Exp. Psalm.*, 118, 16, 21.

3. *De Sacr.*, 4, II, 5 ; PL, 16, 437 A.

spirituelle tout entière, un événement inouï où les anges n'osent plonger leurs regards. C'est à l'*Épître I* de Pierre que le texte cité par Ambroise est emprunté et non, comme il le dit par erreur, à saint Paul. Mais l'important est la relation établie entre le baptême et la réalité dont l'Épître dit qu'elle plonge les anges dans la stupeur. Ainsi les sacrements apparaissent-ils comme les grands événements de l'histoire sainte, les *mirabilia* qui remplissent l'espace qui va de l'*admirabilis Ascensio* à la glorieuse Parousie, et dont la trame constitue cette traînée fulgurante d'œuvres divines, dont les anges mêmes ne peuvent porter l'éclat et qui les jette dans la stupeur.

Ici encore, si Ambroise a particulièrement développé cette admirable typologie, il n'est que l'héritier de la tradition mystagogique. En effet les *Catéchèses* de Cyrille de Jérusalem nous offrent un commentaire analogue de notre passage. Dans sa catéchèse *sur le Baptême*, Cyrille, pour accroître le désir des catéchumènes, leur parle à l'avance de l'initiation et dit : « Les anges vous entoureront de leurs chœurs et diront : Qui est celle-ci qui monte, vêtue de blanc, appuyée sur son Bien-Aimé ? »[1]. Ici encore le baptême apparaît comme participation à l'Ascension du Christ au-dessus des chœurs angéliques. A travers ces symboles merveilleux, c'est toute une théologie, la plus profonde théologie des Pères, qui se dévoile peu à peu à nous.

Mais ce n'est pas seulement les anges qui admirent le baptisé, montant des eaux purificatrices vêtu de l'éclat éblouissant de la grâce. C'est le Christ lui-même qui l'accueille et loue sa beauté. Le développement de saint Ambroise suit exactement ici celui de saint Cyrille, en sorte que la dépendance apparaît évidente. En effet ce dernier, après le texte que nous avons cité, continue : « Celle qui auparavant était servante reçoit maintenant le Seigneur

1. PG, 33, 448 B.

même pour bien-aimé. Et celui-ci recevant l'engagement sincère de son âme s'écrie : Tu es belle, ma bien-aimée, tu es belle »[1]. Ici le baptême apparaît pleinement comme mystère nuptial. L'âme, jusqu'ici simple créature, devient l'épouse du Christ. Au sortir de l'eau baptismale où il l'a purifiée dans son sang, celui-ci l'accueille dans sa blanche robe d'épousée et reçoit le serment qui l'engage à Lui pour toujours.

Or c'est en termes analogues que saint Ambroise continue, après le passage que nous avons cité : « Le Christ, voyant son Église en vêtements blancs, cette Église pour laquelle lui-même, comme tu le vois dans le prophète Zacharie, avait revêtu une robe d'ignominie, voyant l'âme purifiée et lavée par le bain baptismal, dit : Tu es belle, ma bien-aimée, tu es belle, tes yeux sont comme des colombes et il n'y a pas de tache en toi, parce que ta faute a été détruite dans l'eau »[2]. Saint Ambroise relevait l'éloge des dents, « semblables à un troupeau de brebis qui remontent du lavoir ». Saint Cyrille retient celui des yeux qui sont comme des colombes : « Tes yeux sont beaux comme des colombes, parce que c'est sous l'apparence d'une colombe que l'Esprit-Saint est descendu du ciel »[3]. C'est l'Esprit-Saint, répandu dans l'âme par le baptême, qui lui confère la beauté dont elle est revêtue.

Et alors s'engage l'admirable dialogue qui va enchaîner le baptême aux autres sacrements. L'âme est comblée et pourtant elle désire encore davantage : « Je te saisirai et je te conduirai dans la maison de ma mère et tu m'enseigneras (8, 1-2). Tu vois combien, comblée des dons de la grâce, elle désire pénétrer plus avant dans les sacrements et consacrer au Christ tous ses sens[4]. Elle cherche encore,

1. *Ibid.*
2. *De Myst.*, 7, 37 ; PL, 16, 401 A.
3. *Ibid.*
4. On peut rapprocher de cette expression l'usage attesté par Cyrille de Jérusalem, d'humecter les doigts avec le précieux sang encore humide sur les lèvres et d'en toucher le front, les yeux et les autres sens, pour les consacrer (PG, 33, 1125 B).

elle réclame encore l'amour et elle demande aux filles de Jérusalem, c'est-à-dire aux âmes des fidèles, de le réclamer pour elle, désirant que, par leur moyen, son Époux soit amené à un amour plus généreux pour elle »[1]. Le vrai sens du mystère sacramentaire, au delà du voile des rites, apparaît. C'est le mystère de l'amour de Dieu pour l'âme, suscitant l'amour de l'âme pour Dieu. A travers des symboles qui paraissent nous éloigner de la littéralité des sacrements, c'est leur vérité la plus profonde qui se dévoile soudain à nous.

A l'aspiration de l'âme, le Christ répond. « Alors le Seigneur Jésus, touché lui-même par l'ardeur d'un tel amour, par la grâce d'une telle beauté, que nulle tache n'obscurcit plus dans les baptisés, dit à l'Église : Pose-moi comme un sceau sur ton cœur, comme une marque sur ton bras. Cela veut dire : Tu es belle ma bien-aimée, tu es toute belle et il n'y a en toi aucun défaut. Pose-moi comme un sceau sur ton cœur, qui fasse briller ta foi dans la plénitude du sacrement. Que tes œuvres brillent aussi et présentent l'empreinte de Dieu, à l'image de qui tu as été faite. Que ton amour ne soit ébranlé par aucune persécution, que les grandes eaux ne puissent l'emporter. C'est pour cela que tu as reçu le sceau spirituel »[2].

L'allusion à la confirmation est ici certaine. Le *signaculum spiritale* est l'expression latine qui correspond à la *sphragis* grecque. C'est ce sceau que figure le *signaculum* que la Bien-Aimée du Cantique met sur son cœur. Et les traits que signale Ambroise correspondent bien à la confirmation. Elle est un complément (*plenum*) qui augmente la lumière

1. *De Myst.*, 7, 40 ; PL, 16, 402 A.

2. *De Myst.*, 7, 41 ; PL, 16, 402 B. Ce commentaire correspond bien au sens littéral du texte, où « le sceau signifie que Iahweh demande à son Épouse de lui rester fidèle » (ROBERT, *loc. cit.*, p. 210). La *sphragis* baptismale, qui exprime la doctrine du caractère, signifie l'engagement irrévocable de Iahweh à l'égard de l'âme en échange de quoi Iahweh promet à l'âme d'être également fidèle.

de la foi et fortifie la vigueur de l'amour. Le même verset est interprété pareillement dans le *De Sacramentis*. Ambroise explique que, bien que le sacrement soit l'œuvre des Trois Personnes indivisiblement, chacune agit suivant son mode propre : « Comment ? Dieu t'a oint, le Seigneur t'a marqué du sceau et a posé l'Esprit-Saint dans ton cœur. Tu as donc reçu l'Esprit-Saint dans ton cœur. Reçois aussi autre chose. Car comme l'Esprit est dans ton cœur, le Christ est dans ton cœur. Comment ? Tu as cela dans le *Cantique des Cantiques* : Pose-moi comme un sceau sur ton cœur. Tu as donc été marqué à l'empreinte de sa croix, à l'empreinte de sa Passion. Tu as reçu le sceau à son image pour que tu ressuscites à son image, que tu vives à son image »[1].

Le *signaculum* ne fait allusion qu'à la croix marquée sur le front. Mais Ambroise observait qu'il s'agit aussi d'une onction. Cet autre aspect du rite lui apparaît préfiguré dans le verset 1,2 : « Ton nom est une huile parfumée (*unguentum*) répandue »[2]. Le même verset est interprété également par Théodoret au sens sacramentaire. Mais il s'agit de la *consignatio*, qui avait lieu à Antioche, comme nous le savons, avant le baptême : « Si tu veux interpréter ce verset de façon plus sacramentaire, souviens-toi de la sainte initiation (*μυσταγωγία*), dans laquelle les initiés après la renonciation au tyran et la confession du roi, reçoivent comme une sorte d'empreinte (*σφραγίς*) royale l'onction avec l'huile parfumée spirituelle, étant munis dans l'huile, comme dans un signe, de la grâce invisible de l'Esprit Très-Saint »[3]. Le texte du Cantique impose ici le *μύρον* comme expression pour désigner l'huile de la *consignatio*, bien qu'il s'agisse en réalité de l'huile des catéchumènes.

Mais revenons à Ambroise, pour qui le *signaculum* empreint sur le cœur et le nard qui répand son odeur dési-

1. *De Sacr.*, 6, II, 6-7 ; PL, 16, 455 BC.
2. *De Myst.*, 6, 29 ; PL, 16, 398 A.
3. PG, 81, 60 B.

gnaient la confirmation. Même après cette nouvelle grâce, qui marquait un accroissement, l'âme n'est pas satisfaite. Elle aspire à plus encore : « Gardant cachée la sublimité des sacrements célestes et écartant d'elle les assauts violents du vent, elle aspire à la douceur de la grâce du printemps et sachant que son jardin ne peut déplaire au Christ, elle appelle l'Époux lui-même, disant : Que mon Bien-Aimé descende dans son jardin et qu'il mange du fruit de ses beaux arbres (4,16). Elle possède en effet de beaux arbres chargés de fruits qui baignent leurs racines dans les eaux de la fontaine sacrée »[1].

L'âme purifiée, devenue un paradis, aspire désormais à davantage. Elle veut recevoir maintenant en elle son Époux lui-même, pour consommer son union avec lui. Ailleurs Ambroise entend ce texte de l'Église, qui invite le Christ à venir, dans l'âme des baptisés, par l'Eucharistie : « Tu est venu à l'autel, tu as reçu la grâce du Christ, tu as obtenu les sacrements célestes. L'Église se réjouit de la rédemption d'un grand nombre et elle se réjouit d'une joie spirituelle en voyant debout autour d'elle sa famille vêtue de blanc. Tu as cela dans le *Cantique des Cantiques*. Elle invoque le Christ dans son allégresse, ayant une salle préparée, digne d'un banquet céleste. C'est pourquoi elle dit : Que mon Bien-Aimé descende dans son jardin et qu'il cueille le fruit de ses arbres. Qui sont ces arbres ? Tu étais devenu un bois sec en Adam. Maintenant par la grâce du Christ les arbres chargés de fruit pullulent »[2].

Le Christ répond à cet appel et vient visiter le jardin de son Épouse : « Le Seigneur Jésus accepte volontiers et répond à son Église avec une condescendance céleste : Je suis descendu dans mon jardin, ma sœur fiancée, j'ai cueilli ma myrrhe avec mon nard. J'ai mangé mon pain

1. *De Myst.*, 9, 56 ; PL, 16, 408 A.
2. *De Sacr.*, 5, III, 14 ; PL, 16, 449 A.

avec mon miel. J'ai bu mon vin avec mon lait » (5,1) [1]. C'est le banquet eucharistique qui est décrit ici pour Ambroise : « Pourquoi parle-t-il de nourriture et de boisson ? Celui qui est initié le comprend » [2]. Dans le *De Sacramentis*, où il n'est pas tenu par le secret de l'arcane, il est plus explicite : « Tu vois que dans ce pain il n'y a nulle amertume, mais seulement douceur. Tu vois de quelle nature est cette allégresse qui n'est souillée par aucune faute » [3].

Mais dans ce verset, c'est seulement l'allusion au pain et au vin qui suggère à Ambroise un sens eucharistique. Le verset suivant par contre est l'invitation même adressée par l'Époux aux âmes, à participer au banquet de ses noces avec l'Église. Et ici nous retrouvons au terme de notre analyse le banquet nuptial eschatologique, qui est annoncé par le Cantique et dont l'Eucharistie est la réalisation. C'est ici Grégoire de Nysse qui est le plus explicite dans le texte que nous citions en commençant : « Pour ceux qui connaissent le sens caché de l'Écriture, il n'y a pas de différence entre ce qui est dit dans le Cantique : Mangez, amis, enivrez-vous, mes bien-aimés, et l'initiation sacramentaire (*μυσταγωγία*) des Apôtres. En effet, ici et là, le texte dit : Mangez et buvez » [4]. On pourrait objecter, remarque toutefois Grégoire, que dans le texte évangélique il n'est pas question d'ivresse. Mais c'est que cette ivresse est le Christ lui-même qui opère l'extase des réalités inférieures à celles d'en-haut » [5].

L'appel à l'ivresse de l'Époux du Cantique est interprété semblablement dans nos catéchèses : « L'Église, voyant une si grande grâce — la célébration par le Christ du banquet nuptial — invite ses fils, invite ses voisins, à

1. PL, 16, 449 A. Voir 408 B
2. *De Myst.*, 9, 57 ; PL, 16, 408 B.
3. *De Sacr.*, 5, III, 17 ; PL, 16, 449 B.
4. PG, 44, 989 B.
5. *Ibid.*, 989 C.

accourir aux sacrements : Mangez, amis, buvez, enivrez-vous, mes bien-aimés. Ce que nous mangeons, ce que nous buvons, l'Esprit-Saint nous l'a dit ailleurs par le Prophète : Goûtez et voyez que le Seigneur est doux. Le Christ est dans ce sacrement. Parce que c'est le corps du Christ, non comme un aliment corporel, mais spirituel »[1]. Et dans le *De Sacramentis*, il célèbre l'ivresse sobre que donne le vin eucharistique : « Toutes les fois que tu bois, tu reçois la rémission des péchés et tu es enivré en esprit. Celui qui est ivre de vin vacille et titube, mais celui qui est enivré de l'Esprit est enraciné dans le Christ. Admirable ivresse qui opère la sobriété de l'esprit. Voilà ce que nous avions à parcourir au sujet des sacrements »[2].

Avec la sobre ivresse suscitée par le vin eucharistique, la soif de l'âme est enfin comblée. Au terme de l'initiation sacramentaire elle a passé des choses terrestres aux choses célestes. Et c'est pourquoi l'Eucharistie marque le terme des sacrements. Mais nous remarquerons toutefois que dans cette célébration du banquet des noces de l'Église et du Christ, que l'Eucharistie réalise, l'aspect nuptial n'est pas souligné et que le symbolisme n'est pas différent de celui du Banquet de la Sagesse ou du Calice enivrant du *Psaume XXII*. L'aspect plus proprement nuptial de l'Eucharistie apparaît dans l'interprétation d'autres versets du Cantique où ce n'est pas seulement le repas nuptial, mais l'union nuptiale elle-même qui figure l'union du Christ et de l'âme, consommée dans l'Eucharistie.

C'est au premier verset du Cantique que nous ramène ici saint Ambroise : « Tu es venu à l'autel, le Seigneur Jésus t'appelle, qu'il s'agisse de toi ou de l'Église, et il te dit : Qu'il me baise d'un baiser de la bouche. Le mot peut s'appliquer aussi bien au Christ ou à toi. Tu veux l'appliquer

1. *De Myst.*, 9, 58 ; PL, 16, 408 B-C.
2. *De Sacr.*, 5, III, 17 ; PL, 16, 449 C. Voir aussi *De Caïn et Abel*, I, 20-21 ; CSEL, p. 356-57.

au Christ ? Tu vois que tu es pur de tout péché, puisque tes fautes ont été effacées. C'est pourquoi il te juge digne des sacrements célestes et t'invite au céleste banquet : Qu'il me baise d'un baiser de sa bouche. Tu veux t'appliquer le verset ? Te voyant pur de tous péchés et digne de pouvoir accéder à l'autel du Christ — qu'est-ce en effet que l'autel, sinon la figure du corps du Christ ? — tu vois les admirables sacrements et tu dis : Qu'il me baise d'un baiser de sa bouche, c'est-à-dire que le Christ me donne un baiser »[1]. Ainsi la communion eucharistique, où le corps du Christ est posé sur les lèvres du baptisé purifié de ses péchés, est vraiment le baiser donné par le Christ à l'âme et qui est l'expression de l'union d'amour qu'il contracte avec elle. Ici c'est directement l'union nuptiale qui devient la figure de l'Eucharistie.

Ceci se retrouve chez Théodoret : « Si quelqu'un, dont les pensées sont basses, est troublé par le terme de baiser, qu'il considère que, au temps du sacrement, recevant les membres de l'Époux, nous le baisons et l'embrassons et nous l'appliquons avec les yeux sur notre cœur et nous imaginons comme une sorte d'étreinte nuptiale et nous pensons nous unir à Lui et l'embrasser et le baiser, l'amour chassant la crainte, selon la sainte Écriture »[2]. Le texte est encore plus fort que celui de saint Ambroise, mais procède bien de la même inspiration. La communion eucharistique est vraiment ici considérée comme union nuptiale. Elle est la consommation de l'agapè, de la charité, par l'union. L'idée revient ailleurs. Commentant l'expression « jour des noces »[3], Théodoret l'applique à l'Eucharistie et écrit : « Mangeant les membres de l'Époux et buvant

1. *De Sacr.*, 5, II, 5-6 ; PL, 16, 447 C.

2. PG, 81, 53 C.

3. Cette expression désigne dans le Cantique « l'avènement eschatologique » (Robert, *loc. cit.*, p. 207). Or cet avènement eschatologique est accompli par l'initiation chrétienne.

son sang, nous réalisons avec lui une union (*κοινωνία*) nuptiale »[1].

* * *

Ainsi nous pouvons dire qu'il y a un lien très particulier entre le sacrement de l'Eucharistie et le *Cantique des Cantiques*, au point que l'on peut dire que l'Eucharistie est dans l'ordre des sacrements de la vie divine ce que le Cantique est dans l'ordre des sacrements de la parole. L'un et l'autre marquent la perfection. De même que la communion est le sacrement de la perfection, le baptême étant celui de l'initiation et la confirmation celui de la progression, selon la doctrine de Nicolas Cabasilas, exprimant la tradition patristique orientale, de même, parmi les trois *livres de Salomon*, les *Proverbes* marquent la conversion, la vie purgative ; l'*Ecclésiaste* la confirmation, la vie illuminative ; le *Cantique* l'union, la vie unitive. C'est la doctrine courante depuis Origène et qui se retrouve chez Grégoire de Nysse et chez Théodoret.

Mais il n'y a pas seulement ici parallélisme dans les degrés, mais aussi dans la réalité. L'Eucharistie en effet est le sacrement de l'union. Non pas que le baptême ne soit déjà un sacrement qui nous unisse au Christ. Mais cette union, il la commence et l'Eucharistie la consomme. C'est elle qui nous fait vraiment, selon l'expression de Cyrille de Jérusalem, concorporels (*σύσσωμοι*) avec le Christ. Aussi l'Eucharistie peut-elle s'exprimer, en termes empruntés au vocabulaire nuptial, comme étant la consommation de l'union. Le thème du repas nuptial favorisait le passage d'un système de symboles à l'autre. Ainsi Théodoret écrit-il : « En mangeant les membres de l'Époux, et en buvant son sang, nous accomplissons l'union nuptiale »[2].

1. PG, 81, 128 A.
2. *Ibid.*

Et Cyrille de Jérusalem : « Nous confessons que le Christ a donné aux fils de la chambre nuptiale, la jouissance de son corps et de son sang »[1].

Or ce mystère d'union est celui qu'exprime le Cantique. Il peut être appliqué à l'union du Verbe et de la nature humaine. Il peut l'être à l'union du Verbe et de l'Église. Il peut l'être à l'union du Verbe et de l'âme. C'est cette interprétation que nous trouvons, toujours mêlée à l'interprétation ecclésiale, chez Origène et chez Grégoire de Nysse. Le Cantique apparaît alors comme l'allégorie de l'union mystique de l'âme avec Dieu. Mais il est remarquable que le Cantique puisse aussi exprimer l'union eucharistique. Et à vrai dire celle-ci fait précisément le lien entre les deux autres. Elle montre que l'union mystique n'est possible que dans l'Église, qu'elle a son principe dans la participation à la vie de l'Église, c'est-à-dire dans l'Eucharistie. Il se trouve ainsi qu'il y a non seulement parallélisme, mais rapport effectif de l'Eucharistie et de la vie mystique : « La théologie des sacrements rejoint la théologie des états mystiques et ouvre aux âmes chrétiennes les voies de l'*ἕνωσις-θέωσις* »[2].

Jean DANIÉLOU.

1. *Ibid.* ; PG, 33, 1100 A.
2. LOT-BORODINE, *La grâce déifiante des sacrements d'après Nicolas Cabasilas* dans *Rev. des Sc. phil. et théol.*, 1926, p. 328.

Le Dialogue théologique à Amsterdam.

Exposé et Réflexions.

(Suite et fin).

V.

Revenons au troisième paragraphe du premier rapport que l'exposé du *consensus* phénoménologique nous a fait un peu perdre de vue, afin d'y retrouver les « problèmes communs » que, pour plus de facilité, nous avions dissociés des « convictions communes » ou *consensus* doctrinal.

Tout comme celles-ci, la plupart de ceux-là avaient figuré dans le rapport introductoire de C. T. Craig ; tout comme celles-ci, encore, ils ont été découverts et formulés à Amsterdam, grâce à la « méthode dialectique », dans le contexte de l'« opposition fondamentale », sans détruire, pas plus que cette dernière d'ailleurs, l'unité sous-jacente et mystérieuse : « l'acuité même de nos divergences témoigne d'une conviction commune qui nous vient de Lui » (I*R*. V, 69). Tout comme celles-ci enfin, ils semblent être (on comprendra plus tard pourquoi je mets cette atténuation) des « convictions authentiques » découlant de « la fidélité à la vérité elle-même » (I*R*. V, 71) mais entachées sans doute malgré tout de certains défauts psychologiques (*Ibid.* et *M*. V, 7).

L'appétit théologique que pareille présentation des « problèmes » pouvait stimuler, est vite déçu — ce fut le cas aussi pour les « convictions communes » — parce qu'une rapide lecture suffit à montrer que la plupart en sont bien vieux, œcuméniquement ressassés et peut-être « éternels ».

Je ne les reprendrai donc pas un à un, mais signalerai seulement ceux que le *consensus* phénoménologique me semble pouvoir résoudre, au moins partiellement, en élargissant ainsi le doctrinal, c'est-à-dire les « convictions communes ». J'énoncerai le problème et puis la solution.

1. *La relation entre l'Église universelle*[1] *et l'Église locale* (I *R.* V, 68). Il ne peut exister entre elles de relation juridique, laquelle est un *horror oecumenicus*. Au point de vue ontologique, l'Église locale possède une priorité sur l'universelle, car, tout en ne pouvant pas exister parfaitement avant la manifestation parfaite de celle-ci, elle possède plus de *vestigia Ecclesiae* que l'autre ; qui plus est, ce sont précisément les Églises locales en voie de réformation, qui, par la mise en commun de leurs renouveaux dans le Conseil œcuménique, vont y faire apparaître l'*Una Sancta*, laquelle sera donc tout simplement leur ensemble. Sur ce point il y aurait recul par rapport au *consensus* exposé par le P. Braun et dont je relevai plus haut la coïncidence avec les « convictions communes », étant donné cette phrase : « L'Église est une dans le temps et l'espace, une et supérieure aux communautés particulières, auxquelles elle communique leur dignité d'Église »[2].

2. *La nature de l'unité visible (Ibid.)*. Dans le domaine universel au moins, elle n'est pas juridique ; elle n'implique pas d'uniformité doctrinale ; l'unité est susceptible de plus ou moins de visibilité et peut même disparaître ; sa manifestation est liée à la réforme et à la sainteté de l'Église[3].

1. « Église Universelle » ne se trouve que dans le titre de la première section et du premier volume préparatoire.

2. *Op. cit.*, p. 211-212.

3. Le chroniqueur de l'*Ecumenical Review* semble confirmer la conclusion : « Les Églises dans le Conseil œcuménique ne sont pas d'accord sur la nature précise de cette unité. Mais elles s'accordent à trouver qu'il devrait exister une unité dans laquelle il y ait la plus grande liberté pos-

3. *La relation entre la double vocation de l'Église tournée vers Dieu dans le culte, et vers les hommes dans le témoignage et le service* (*Ibid.*). A la réunion du Comité Central qui suivit Amsterdam de quelques jours, O. S. Tomkins, qui avait organisé l'ensemble liturgique de l'Assemblée, a trouvé qu'il avait été insatisfaisant, et proposa de créer un comité liturgique spécial qui y remédierait à l'assemblée suivante ; ce qui fut fait et M. Tomkins nommé président. Un an après, à la session du même Comité Central, le même déclara dans un rapport que l'élaboration d'une « liturgie œcuménique » ou, plus simplement, d'un culte pour les conférences œcuméniques, est voulue par le Saint-Esprit comme expression de la réelle unité que les chrétiens séparés ont ressentie toujours davantage dans le Mouvement œcuménique ; il y avoue aussi le peu qui s'est fait jusqu'ici [1]. En attendant de nouveaux développements, on peut conclure que le Conseil œcuménique a davantage développé la coopération des Églises dans leur fonction évangélisatrice que dans la cultuelle, et que celle-là a une priorité, au moins pratique, sur celle-ci.

Le *consensus* ecclésiologique, œcuménique s'enrichit, grâce à ces trois conclusions, d'éléments d'une certaine importance. M. Visser 't Hooft n'en conviendrait pas sans doute.

* * *

Voici comment la première section, elle, a traité les « problèmes communs ». Elle les déclare d'abord obstacles à l'Unité.

sible pour les Églises de développer leurs propres dons et d'être responsables pour leurs propres affaires ». Printemps 1950, p. 289-299. Et M. Visser 't Hooft écrivait, à titre privé, sans *SŒPI*, n° 9, 1950 : « Les Églises-membres du Conseil ont une autre conception de l'unité véritable (que l'Église catholique). Pour elles, en effet — ainsi que l'a dit l'Assemblée d'Amsterdam — c'est de se rapprocher du Christ qu'il s'agit, et par là, elles se rapprocheront les unes des autres ».

1. *Minutes* Chichester 1949, p. 48 et suiv.

Elle est frappée ensuite de ce que « sur plusieurs de ces points, nos problèmes coupent sans les recouvrir, les frontières confessionnelles », (*IR*. V, 69) comme c'est le cas en partie, nous le savons, pour la « différence fondamentale » elle-même. La chose est surprenante parce qu'ils sont le résultat d'une méthode spécialement apte, nous dit-on, au discernement confessionnel. De plus c'est regrettable que ces problèmes transconfessionnels ne soient pas spécifiés davantage. Au moins aurait-on pu croire que pareils problèmes — en théologie catholique nous les appellerions des opinions théologiques — ne soient pas rangés parmi les obstacles à l'union doctrinale des confessions, puisqu'ils ne détruisent pas l'unité doctrinale dans chacune d'elles et qu'au contraire, ils assureraient à l'*Una Sancta* une multiformité théologique par ailleurs si appréciée. Les professeurs E. Schlink [1] et R. Prenter, luthériens l'un et l'autre, le penseraient volontiers ; dans son discours introductoire, ce dernier a trouvé qu'une des « misères » de l'Église déchue était de redouter et de supprimer les différences dans le Corps du Christ au lieu de les considérer comme un enrichissement dans le service mutuel (V, 42). Mais ce ne sont là que des cas isolés.

La « méthode dialectique » en effet, malgré son acribie, ne distingue pas, nous l'avons fait remarquer plus haut, entre les différentes formes de la connaissance religieuse. Aussi le premier rapport dit-il en bloc et catégoriquement : « (nous) cherchons la solution de nos désaccords, car Dieu veut l'unité de son Église et nous devons lui obéir » (*IR*. V, 69).

Ce n'est pas que tous les membres de la section n'aient

1. « Il y a des différences de doctrine qui sont en réalité des différences non pas de foi mais de forme conceptuelle ; elles ne semblent pas devoir diviser l'Église, mais ne demandent qu'une réinterprétation correcte ; c'est une tâche très importante de la théologie œcuménique que de comprendre la diversité des formes intellectuelles dans l'appréhension du sujet et des objets. » *Art. cit.*, p. 165.

pas voulu de cette unité, mais les uns — surtout les représentants des « Jeunes Églises » — proposaient des voies théologiques plus simples pour résoudre des problèmes interconfessionnels qui, au fond, n'en étaient plus [1], tandis que d'autres, représentants d'« Anciennes Églises » (et faut-il dire que le P. Florovsky en fut ?) ont jugé que si pour d'aucuns ces problèmes gardaient toute leur gravité, « ils nous concernent finalement tous » (*ibid.*), et ont formulé une espèce de testament théologique :

« Ces difficultés et toutes celles qui subsistent entre nous, nous les apportons au Conseil Œcuménique des Églises, afin de les aborder ensemble. Parce qu'il est un « Conseil d'Églises » nous devons les discuter dans le sentiment de notre responsabilité envers ceux qui nous ont délégués et sans prétendre à des accords que nos Églises désavoueraient » ; et un peu avant : « Il n'est pas toujours facile de concilier fidélité confessionnelle et fidélité œcuménique. D'autre part, nous avons beaucoup à gagner du choc des vieilles traditions chrétiennes déjà bien établies avec les jeunes Églises dont les traditions sont en train de se former » (*IR.* V, 72).

Les « problèmes communs » traités par la section première d'une façon plutôt contradictoire, ont passé à la Commission *Foi et Constitution.* Passons-y avec eux.

VI.

Je constate dans les *Minutes*, seuls documents qui me furent accessibles — elles sont plus résumées depuis 1948 qu'elles ne l'étaient auparavant — que les « problèmes communs » n'ont pas été examinés individuellement par les Commissions théologiques, mais que, tout comme ce

1. Ainsi le Dr. D. T. Niles de l'Église méthodiste de Ceylan a trouvé que « les anciennes Églises passent leur temps à examiner les raisons de leur divorce, les jeunes Églises qui viennent de se marier, se trouvent incompétentes à juger de ces vieilles querelles » (V, 78-79). M. Devadutt, de l'Église de l'Inde méridionale, a rangé parmi les subtilités encombrantes la « différence fondamentale » elle-même (V, 74).

fut le cas à Amsterdam, on a plutôt devisé sur le *problème* de ces « problèmes transconfessionnels ».

A Chichester en 1949 on l'a fait de deux façons. Le nouveau comité chargé de publier le quatrième volume, synthétique, sur l'Église (le professeur A. M. Ramsey en est le président et le professeur E. Schlink en est un des membres), a décidé de n'y tenir compte que des désaccords qui séparent réellement les confessions : « il n'y a pas de raisons à ce que les autres différences ne puissent continuer à exister dans une Église unie, en guise de matière à débat théologique, au même titre qu'aujourd'hui dans l'Église divisée » [1] ; cette décision est élémentairement sage.

L'autre façon apparaît au paragraphe suivant et introduit des facteurs « non théologiques » dans l'étude des désaccords et dans la marche vers l'unité doctrinale des confessions. La chose paraîtra encore une fois toute naturelle à un œcuméniste catholique ; le R. P. Congar vient de nous rappeler la chose en des termes très heureux [2].

Mais la Commission y met un sens différent. Tandis que l'œcuméniste catholique use des facteurs « non théologiques » pour mettre en meilleure évidence et mieux mesurer les théologiques, qui gardent pour lui toute leur importance, M. Tomkins et le professeur Dodd ont semblé désespérer en 1949 de résoudre *théologiquement* les désaccords, espèce de « problèmes éternels », comme nous les appelions, et s'y prennent autrement, par une espèce de « psychanalyse » œcuménique. Tâchons de l'exposer, d'après la lettre du professeur Dodd dont M. Tomkins fit lecture, et dont il adopta les conclusions. Si les désaccords transconfessionnels, écrit l'exégète cambridgien, parviennent à maintenir les divisions entre confessions chrétiennes, c'est qu'à regarder de plus près, ils sont des « rationalisations », théologiques en

1. P. 32.
2. Préface à F. Dvornik, *Le schisme de Photius, Histoire et Légende*. (Coll. Unam Sanctam). Paris, 1950.

l'occurrence, de motifs inavoués de séparation dont l'analyse révélerait la nature historique, sociale, politique et économique. Je ne puis m'empêcher de citer une phrase que je crois spécialement caractéristique de la manière :

« J'ai le désagréable soupçon que quand une longue et patiente discussion nous fait apercevoir un certain accord, il y en a parmi nous qui s'effraient de ce que notre « témoignage distinctif » puisse l'être moins que nous ne l'aurions cru, et veulent changer de sujet en disant : « Ah, mais voici quelque chose de très important que vous ne voyez sûrement pas ! » Et quand nous nous trouvons devant l'alarmante perspective de ne pas pouvoir trouver de différence fondamentale clairement définissable entre les positions « catholique » et « protestante », il nous reste alors à nous persuader que notre système de croyance, quel qu'il soit, a des ressorts si profonds, délicats et secrets que le système entier doit être différent ; à supposer même que les systèmes que nous sommes prêts, de côté et d'autre, à proposer, se présentent à un observateur fortuit aussi semblables que deux pois, nous, nous sommes certains qu'il n'en peut être ainsi. Si moi « protestant » j'affirme que « deux et deux font quatre » et qu'un catholique dise de même, nous restons sûrs qu'il y a une attrape quelque part. Est-ce une caricature ? Probablement. Mais je pense... etc ». [1].

Il écrivait un peu avant : « Si je croyais vraiment que ma propre communion possède toute la vérité de l'Évangile dans son indéfectible plénitude ; si j'étais obligé en vertu du dogme ou de la discipline de nier que ma propre communion ait jamais erré ou qu'elle puisse jamais le faire, il n'y aurait plus rien à dire devant les oppositions » (p. 25).

L'œcuméniste catholique ne pourrait suivre le professeur Dodd, au moins quand il s'agit de sa propre foi, et sans y apporter de nuances, non seulement dans sa « psychanalyse » œcuménique, mais même dans la dernière phrase qui doit sans doute le viser lui-même ; la façon de traiter les oppositions dogmatiques qu'on pourrait croire absolument irréductibles est, en effet, l'apogée de la « méthode œcuménique », à laquelle je renvoie le lecteur qui éprouverait cette curiosité.

1. *Minutes* Chichester 1949, p. 26-27.

M. Tomkins ajoute encore d'autres facteurs « non théologiques » à ceux du professeur Dodd ; il les résume ainsi dans un mémorandum présenté à la Commission : les révolutions d'aujourd'hui peuvent avoir une portée sur la forme de l'Église et inciter celle-ci à exercer son devoir prophétique et donc théologique, de « lire les signes des temps » et « de discerner pour leur obéir, les opérations » du Seigneur de l'Église qui est aussi le Seigneur de l'histoire [1]. La Commission *Foi et Constitution* jugea le mémorandum de son secrétaire si important qu'elle désigna un sous-comité pour en étudier les conclusions en vue de la Conférence de Lund en 1952. Son premier rapport publié dans les mêmes *Minutes* (p. 29-30) n'apporte guère de nouveau.

Notons qu'en préparation de la conférence *Foi et Constitution* à Édimbourg 1937, un comité américain avait déjà examiné *Les facteurs non théologiques dans la réalisation et la destruction de l'Union des Églises* [2]. D'après O. S. Tomkins il l'aurait fait trop peu, ce qui expliquerait la nouvelle initiative venant quinze ans plus tard. Elle me semble nouvelle à d'autres points de vue encore. A Édimbourg il avait été question de facteurs non théologiques reconnus pour tels, ceux dont un œcuméniste catholique aussi, répétons-le, ne pourra jamais surestimer l'importance dans son travail, et on y déclarait ne pas vouloir entraîner par là *Foi et Constitution* sur des voies nouvelles car « on ne pourra rien réaliser de substantiel en ignorant la substance et la forme de la foi ou en évitant les questions soulevées par nos interprétations très diverses des Constitutions » [3] ; aujourd'hui il s'agit de réalités non théologiques camouflées en

1. *Id.*, p. 25.

2. *Report n° 3 Prepared by the Commission on the Church's Unity in Life and Worship (Commission IV) for the World Conference on Faith and Order. Edinburgh* 1937. O. S., n° 48.

3. P. 1.

théologiques et la commission semble vouloir prendre une orientation idéologique nouvelle. Nous y reviendrons.

Je n'ai constaté jusqu'à présent aucune influence du dialogue d'Amsterdam dans les travaux des commissions théologiques sur le Culte et l'Intercommunion, à part l'intérêt que le problème de la « liturgie œcuménique » y a suscité. Elles continuent donc à comparer et concilier les différentes attitudes confessionnelles relatives à leurs thèmes.

Concluons que la « psychanalyse théologique » en tant que méthode pour résoudre les « problèmes communs transconfessionnels » ou plutôt le problème qu'ils suscitent, est un prolongement assez inattendu pour ne pas dire paradoxal, de la « méthode dialectique », comme l'étaient déjà d'ailleurs les « problèmes transconfessionnels » eux-mêmes dans le premier rapport d'Amsterdam. Son acribie théologique qui avait éliminé les obstacles psychologiques et semblait devoir mettre en une lumière éclatante « les convictions authentiques et la fidélité à la vérité », dévoile à leur place des obstacles infrapsychologiques, souvent inavouables, bien éloignés de ces convictions en tout cas. Et le professeur Dodd de se permettre, nous l'avons entendu, un peu d'humour à ce propos... Est-ce cela que les professeurs Ramsey et Florovsky attendaient de la « méthode dialectique » dans *Foi et Constitution* ?

* * *

Je pourrais, à la rigueur, finir ici l'exposé du prolongement que le dialogue théologique d'Amsterdam a connu dans la Commission *Foi et Constitution*. Cependant je m'en voudrais de ne pas mentionner un prolongement moins formel peut-être, mais d'une portée que je crois plus grande et qui situe d'ailleurs le formel dans son contexte.

A sa première réunion après son incorporation dans le

Conseil œcuménique des Églises (Baarn, 1948) une Constitution écrite fut adoptée *nemine contradicente* ; elle contient un nouveau *devoir* :

« Proclamer l'unité (*oneness*) de l'Église du Christ et l'obligation pour les Églises de manifester cette unité de façon a ne plus seulement travailler ensemble mais encore à vivre ensemble comme membres de l'unique Corps du Christ » [1].

Il n'est pas difficile d'y reconnaître d'abord un élément du *consensus* phénoménologique (*manifester* l'unité) et puis, un nouvel élément, bien explicite, à verser au *consensus* doctrinal concernant la qualité de membre du Corps du Christ.

La constatation est surprenante. La constitution du Conseil œcuménique n'a exprimé, nous le savons, ni l'un ni l'autre ; et voilà que la constitution à peine codifiée de la Commission, dont la tâche semblait être plus incompatible encore que celle du Conseil œcuménique avec des présupposés théologiques, le fait et les énonce tous deux, en confirmant, cette fois, l'explicitation possible que je prévoyais en 1948 [2].

Pareille constatation, lourde de conséquence, est un peu hasardeuse, me répliquera-t-on peut-être. M. Tomkins dans son rapport de secrétaire, espèce d'examen de conscience sur sa première année de secrétariat (Chichester 1949), se charge de nous y autoriser.

Bien qu'à Baarn, où se fit sa nomination, il ait parlé peu et ait demandé deux ans avant de pouvoir se prononcer sur les conséquences de l'incorporation de *Foi et Constitution* au Conseil, à Chichester il se montra loquace, presque lyrique, et esquissa, en commentant le « nouveau devoir »,

1. *Minutes* Baarn 1948, p. 67.

2. « La fonction du Conseil sera de continuer les deux mouvements mondiaux *Foi et Constitution* et *Vie et Action*. D'après la pensée commune de nos deux auteurs, il faudrait ajouter, non pas dans la ligne de la recherche de l'unité, mais dans celle de sa manifestation ». *Art. cit.*, p. 176.

des perspectivies d'avenir (*Concerns « for the future »*; c'est de ce seul chapitre de son rapport qu'il fit lecture à la réunion du Comité Central, à Chichester encore, quelques jours auparavant).

En voici les points nous intéressant : les dix ans de guerre et d'après-guerre pendant lesquels le Conseil œcuménique s'est formé, ont appris aux Églises que, sans leur réforme préalable, leur unité doctrinale risquerait de ne pas être un bien absolu et pourrait même être un mal ; la tâche de la Commission sera donc, tout en maintenant devant elles l'idéal d'unité, moins de comparer ce qu'elles sont actuellement que de les aider « à découvrir la vraie forme de l'Église »[1], selon des méthodes nouvelles que nous connaissons un peu, qui trouvent ainsi leur place dans l'ensemble et qui élargiront les programmes actuels des commissions théologiques. Bref il semble que la Commission n'aura que des avantages à tirer de son incorporation au Conseil : elle entrera avec lui dans une aventure spirituelle, déroutante peut-être parce que « le Dieu vivant moule son Église en l'unité, qui existe déjà en son Fils, mais qui est actuellement encore cachée à nos yeux » (*ibid.*).

Le Conseil œcuménique, lui, trouvera-t-il quelque profit dans le nouveau statut de la Commission ? Le rapport de M. Tomkins ne permet pas d'y répondre, mais une certaine réponse se trouve dans le discours à Amsterdam du Dr. Brilioth, son président[2]. Il y expose et estime la tradition de *Foi et Constitution* (acquis théologique et méthodes, qui semblent si dépréciés par le reste du dialogue d'Amsterdam !) pour laquelle il réclame le soutien du Conseil et qui apportera à celui-ci un réel enrichissement, en lui rappelant « que la simple coopération n'est pas l'unité ; que l'activité pratique doit venir de raisons profondes

1. *Minutes* Chichester 1949, p. 18.
2. Résumé dans V, 28-29 ; texte complet dans *Minutes* Baarn 1948, p. 12-16.

de foi ; que les diversités de pensée, de constitution et de formes dévotionnelles ne peuvent être ignorées mais doivent être l'objet d'une patiente étude afin de découvrir les convictions fondamentales qu'elles incarnent et dans lesquelles seules elles pourront se réconcilier ». Cependant quelques jours plus tard, le même Dr. Brilioth en haranguant cette fois les membres de la Commission elle-même, tout en maintenant son estime pour cette tradition, la fidélité à laquelle serait le meilleur service que *Foi et Constitution* pourrait rendre au Conseil œcuménique, a parlé plutôt de son ouverture aux inspirations nouvelles venant de la part de celui-ci pour la féconder [1]. A Chichester en 1949, l'actuel archevêque d'Upsal s'est contenté de diriger les débats.

Y aurait-il conflit dans la Commission entre l'ancienne tradition et une nouvelle, se rattachant au *consensus* phénoménologique d'Amsterdam, et énoncée dans la Constitution ? Dans l'affirmative, laquelle prévaudra ? Je ne fais que poser la question, sans pouvoir ni vouloir y répondre pour l'instant [2].

En tout cas le premier rapport de M. Tomkins a été très favorablement reçu par la Commission qui a pris des mesures conformes à ses suggestions : augmentation de la part des laïcs, des Jeunes Églises et du département de la jeunesse du Conseil œcuménique, dans les commissions théologiques ; encouragement de conférences régionales bien coordonnées avec le travail central. Nous y reconnaissons des directives

1. *Id.*, p. 19.

2. On craignait au moment de la conception du Conseil œcuménique à la conférence d'Édimbourg, 1937, le Dr. Headlam surtout, une destruction de *Foi et Constitution* par le nouvel organisme. Moi-même, en considérant cette ancienne tradition qu'on pourrait appeler « headlamienne », je constatais son incompatibilité avec la tradition d'Amsterdam. *Ir.* 21 (1948), 414. On ne pourrait plus les distinguer en appelant l'ancienne anglicane, la nouvelle est anglicane aussi, mais vieillie ou rajeunie d'une génération.

amstellodamoises ; de la sorte semble se réaliser le souhait exprimé par M. Visser 't Hooft au Comité Central siégeant à Chichester en 1949, que la conférence prochaine de Lund « utilise pleinement l'expérience d'Amsterdam et donne ainsi une nouvelle espérance et énergie aux Églises qui seraient prêtes à marcher de l'avant mais ne savent pas comment s'y prendre »[1] ; ainsi que celui de la délégation de la jeunesse à Amsterdam[2]. Que cela suffise comme exposé du prolongement phénoménologique d'Amsterdam dans *Foi et Constitution*[3].

VII.

Nous avons achevé l'examen du dialogue théologique à Amsterdam et de ses prolongements allant jusqu'en juin 1950, dans les limites que nous nous étions assignées.

On me pardonnera l'inadéquat qu'il contient, inévitable pour un examinateur du dehors ; également tout ce qui s'y serait glissé de « psychologique » ou d'« infrapsychologique » dans le sens qu'Amsterdam a voulu pourchasser. On voudra bien en partie en excuser la longueur, à l'image du reste du dialogue lui-même.

Malgré tout il faudra que j'allonge encore en faveur de conclusions générales, utiles sinon indispensables pour la compréhension d'un exposé parfois très sinueux, encore une fois à la même image.

* * *

Le dialogue théologique à Amsterdam a été officiel et conduit par des « hommes d'Église » plutôt que par des théologiens de profession, mais le Message de l'Assemblée n'en a pas fait grand cas.

1. *Minutes* (Com. C.), Chichester 1949, p. 70.
2. V, 233-255.
3. Un exposé plus complet de toute la nouvelle tendance œcuménique est donné par le même M. Tomkins dans son précieux petit volume : *The Wholeness of the Church*. Londres, 1949. Cfr *Ir.* 23 (1950), p. 254.

Ce fut un dialogue à visées unionistes mais qui n'a pas exprimé d'une façon particulièrement forte et nouvelle, par rapport à ses antécédents, le « mystère » œcuménique ou le « fait nouveau » qui depuis quinze ans qu'il a été découvert, commence d'ailleurs un peu à vieillir. Il a été conduit d'après la « méthode dialectique » découverte alors, qui prétend à une originalité œcuméniquement révolutionnaire mais dont nous avons pu constater à côté de réelles qualités, les déficiences théologiques. Elle lui a donné d'abord une allure de philosophie religieuse pour le conduire ensuite à une espèce de « marxisme » théologique faisant, en certains cas au moins, de la « reine des sciences » une suprastructure rationnelle de réalités psychologiques subconscientes, tous résultats qui ne doivent pas nous étonner plus que de propos. A part quelques *obiter dicta* du P. Florovsky et du Dr. Brilioth, et des réflexions plus périphériques au dialogue du professeur Schlink, nous n'y avons guère rencontré le souci proprement théologique de pénétrer et d'épouser la pensée du Verbe Incarné, révélée et confiée par lui à l'Église, lequel aurait paru sans doute de l'« art pour l'art » aux hommes d'Amsterdam, à leur secrétaire général par exemple [1]. Une parenthèse : Le département d'études du Conseil œcuménique, continuant comme nous le savons, les sous-thèmes II et III de l'Assemblée, a adopté une méthode théologique, pragmatique encore bien entendu, mais parce que biblique, plus proche de la Révélation. Cela lui vient en partie du fait plutôt paradoxal que c'est lui et non pas la Commission théologique *Foi et Constitution* qui prolonge le deuxième sujet d'Édimbourg 1937 : *L'Église et la Parole de Dieu.* Je n'en dis pas plus pour ne pas outrepasser mes limites [2].

1. Cfr son exposé sur le Conseil œcuménique, I, 274.

2. Des détails très intéressants seraient à trouver dans *Ecumenical Review*, hiver 1950 : *Editorial* et W. SCHWEITZER, secrétaire du département : *The Bible and the Church's Message to the World.*

Concluons que le dialogue théologique d'Amsterdam a été peu théologique. La chose est peut-être normale pour une Assemblée du Conseil œcuménique qui n'est pas une conférence de *Foi et Constitution,* mais pourquoi lui avoir donné alors un sous-thème aussi théologique et, donc *Foi et Constitution,* que celui de la première section ? Et puis s'il n'a pas été thologique, il n'en a pas moins été abstrait, difficile, malgré les « hommes d'Église », et au mécontentement des « hommes des Jeunes Églises ».

Mais le dialogue théologique a été aussi peu « dialogue » et ceci semble moins pardonnable.

En effet, la tension « catholique-protestante » dont la précision idéologique aurait été son grand mérite, a été nettement désaxée vers le pôle « protestant », dont les lignes de forces sont le *consensus* au sujet de l'*Una Sancta* : unité conditionnée par la sainteté, comprise, elle, comme obéissance au Seigneur dans la foi ; son lieu de manifestation par excellence, le Conseil œcuménique, spécialement quand, anticipant malgré toutes les précautions terminologiques employées, ou usurpant même ses fonctions, il fait des déclarations ou célébrera la liturgie œcuménique [1].

Nous avons entendu cependant dans la dominante « protestante » quelques notes discordantes, y déterminant une espèce de dialogue secondaire : entre la pensée plus pragmatique de la « jeunesse » et de la « laïcité » et celle plus théorique de Barth, à propos de la « méthode dialectique » précisément ; entre une phénoménologie ecclésiologique aussi absolue que celle de Barth encore, et une autre plus atténuée chez les théologiens luthériens. Mais ici également une partie a prévalu, la réformée, et même la barthienne,

1. Le R. P. ROUQUETTE, S. J., reconnaît aussi que jusqu'à présent le Conseil œcuménique s'est rangé dans la ligne « protestante » qu'il appelle « verticale », l'« horizontale » étant la « catholique ». Cfr *La première assemblée du Conseil œcuménique. Amsterdam,* 1948. Études, avril 1949, p. 22.

au plus grand bien de l'*Una Sancta* nous affirme M. Visser 't Hooft en écrivant : « par ses discours au Conseil œcuménique et par toute sa position théologique, le Dr. K. Barth (...) a rendu un service inappréciable à tout l'univers chrétien » [1].

La note « catholique », elle, a été toujours en sourdine ; les fois où elle résonna davantage, ce le fut par la voix du P. Florovsky, en monologue plutôt et encore à peu près uniquement dans la première section. Sans doute Mgr Germanos de Thyatire, chef des délégations orthodoxes, a-t-il lu en leur nom une déclaration ; mais on ne peut l'appeler autrement qu'anodine quand on la compare à ses pareilles aux conférences œcuméniques antérieures : elle reconnaît humblement les déficiences tant quantitatives que qualitatives de la délégation et en dégage la responsabilité en faveur de celle des Églises mandataires auxquelles les rapports amstellodamois seront remis [2]. Le P. Florovsky, lui, a approuvé *con animo* la « méthode dialectique » et a tout simplement nié, nous nous en souvenons, tout *consensus* œcuménique, façon étrange de procéder chez un théologien de son envergure. En somme, le comportement orthodoxe dans le dialogue d'Amsterdam a été délibérément irresponsable, à part l'approbation apportée au Message, *fine fleur* du consensus phénoménologique. Mais a-t-elle été bien responsable encore une fois ?

Enfin relevons le fait curieux et peut-être révélateur qu'aucun « catholique » n'a commenté l'exposé si important de M. Visser 't Hooft sur le Conseil œcuménique, dans le premier volume préparatoire.

Quant à la voix proprement catholique, elle a été absente du dialogue, sauf dans le même volume, mais j'en parlerai plus loin.

1. *Ecumenical Review*, été 1949, p. 372.

2. Est-ce pour mieux marquer ce caractère anodin de la déclaration, que le cinquième volume l'a publiée immédiatement avant le message de la Reine des Pays-Bas, 291-292 ?

La faiblesse du pôle « catholique » à Amsterdam, n'est pas à imputer au secrétaire général qui avait fait tout son possible pour l'éviter, et a eu, dans son rapport, des paroles intelligentes et sincères pour la déplorer dans ses aspects les plus visibles (Rome et Moscou). Plus étonnante a été l'attitude à cet égard de Barth qui s'en est réjoui, lui, le père de la « méthode dialectique ».

Rien d'étonnant donc que le dialogue théologique à Amsterdam, si peu théologique et si peu dialogue, n'ait donné que de maigres résultats théologiques et doctrinalement unionistes. Ainsi le professeur Schlink ne croit pas qu'il soit allé au delà de l'acquis théologique d'Oxford et d'Édimbourg (1937) [1].

Voici comment je résumerais par ordre d'importance l'acquis théologique du dialogue : Le *consensus* phénoménologique avec la prédominance de la fonction de l'Église sur sa nature plus clairement et officiellement énoncé, et institutionalisé dans le Conseil œcuménique ; les *vestigia Ecclesiae* à l'honneur ; la « méthode dialectique » ; le problème des problèmes transconfessionnels ; l'opposition « catholique-protestante », slogan œcuménique qu'on croyait usé et qui a été rajeuni par le génie de Barth. Tandis que sa principale lacune a été de ne pas avoir approfondi davantage le point névralgique du *consensus* doctrinal : la continuité de l'Église.

Théologiquement au moins, l'Assemblée d'Amsterdam ne semble pas avoir été un *stupor mundi*, comme M. Tomkins l'a appelée [2]. Mais la pauvreté proprement théologique du dialogue n'en diminue pas les autres qualités : sa haute tenue intellectuelle et surtout l'amour du Christ et de son Église qui l'a animé. « C'est notre commun souci

1. *Art. cité*, p. 16. Pour ma part, je croirais fautif de comparer Amsterdam et Édimbourg, l'acquis *Foi et Constitution* ayant été délibérément écarté de celui-là.

2. *Minutes* Chichester (F. et C.), 1949, p. 16.

de l'Église qui nous a rassemblés » (I *R.* V, 64) l'exprime trop modestement. Il fut un dialogue non seulement compréhensif et fraternel, mais proprement chrétien.

* * *

Les documents d'Amsterdam contiennent des directives pour l'avenir du dialogue. Le Comité II (*Programme d'activité*) désire qu'aux conférences futures, plus de temps soit consacré aux travaux des sections et comités, et moins aux séances plénières inaugurales (ce sont elles qui risquent de faire atteindre aux mots prononcés les chiffres astronomiques), et que les sujets pratiques y reçoivent plus de place que les théoriques (V, 167). Le Comité III (*Questions administratives*) souhaite plus de collaboration entre le département d'études du Conseil et les Commissions théologiques de *Foi et Constitution*.

Cette dernière directive ne pourra faire à l'avenir que du bien théologique, l'organisation un peu anarchique des études ecclésiologiques antérieurement à Amsterdam, ayant eu certainement sa part dans la pauvreté théologique de son dialogue.

La première directive, en indiquant une orientation « jeune », laïque et même un peu « Fédé » — appellation familière de la Fédération chrétienne des étudiants — est moins rassurante à notre point de vue.

J'ajoute quelques pronostics, à mes risques et périls, en négligeant la distinction entre les assemblées du Conseil œcuménique et les conférences *Foi et Constitution* de l'avenir. M. Visser 't Hooft tâchera certainement d'assurer au dialogue futur une meilleure représentation du pôle « catholique ». Y réussira-t-il ? Les Églises orthodoxes membres du Conseil œcuménique n'ont pas encore donné leur avis officiel sur les rapports d'Amsterdam mais sont en train de le préparer, en semblant vouloir distinguer entre la

coopération chrétienne permise et désirable, conforme d'ailleurs à l'encyclique du patriarche de Constantinople de 1920, et un engagement dont ils ne discernent pas encore bien la nature, mais qui les gêne plutôt en leur posant une espèce de cas de conscience. Seraient-ce d'une part les éléments ecclésiologiques du *consensus* œcuménique par lesquels nous avons cru pouvoir expliquer partiellement l'abstention du patriarcat de Moscou et de ses satellites lors de l'assemblée d'Amsterdam, qui les repousseraient, et d'autre part, la dominante « pénitence » du même *consensus*, si conforme à leur propre génie religieux, qui les attirerait ?

Ayant fait plus haut quelques mentions des sous-thèmes II, III et IV et du silence presque complet des orthodoxes tant dans leur discussion que dans leurs travaux préparatoires, ajoutons maintenant qu'un volume orthodoxe les concernant, sera bientôt publié. Ce retard, ainsi que celui des études bibliques, a contribué aussi à rendre le dialogue d'Amsterdam moins théologique et moins dialectique qu'il aurait pu l'être.

Quant à la participation proprement catholique, M. Visser 't Hooft la souhaiterait sans nul doute. La récente instruction du Saint-Office au sujet du Mouvement œcuménique lui ouvre des perspectives nouvelles. Je ne me propose pas de les explorer ni non plus de dire au Conseil œcuménique ce qu'il devrait faire pour les aplanir au besoin. Ce serait présomption de ma part. Mon intention est autre, mais avant de l'exprimer et en clôturant ce paragraphe, je voudrais simplement émettre le modeste avis que si le Conseil œcuménique pouvait remplacer dans son titre, le terme qu'il avoue lui-même œcuméniquement et théologiquement scabreux d'« Églises », par un autre plus approprié, il faciliterait de beaucoup l'intensification de la tension « catholique » dans son sein, mieux peut-être que par des définitions de son sens ecclésiologique.

VIII.

Dans ce dernier paragraphe je voudrais examiner quel profit un œcuméniste catholique pourrait bien tirer de l'acquis théologique d'Amsterdam, aussi pauvre qu'il puisse être.

La « méthode dialectique » d'abord : elle le fera réfléchir davantage au caractère propre de la théologie catholique. Si sa première qualité, comme pour toute théologie digne de ce nom du reste, est une fidélité acribique à la Révélation divine et une détermination rigoureuse des différents degrés de certitude de la connaissance religieuse qu'elle permet, toutes choses qui ont manqué à Amsterdam, il comprendra mieux qu'elle y est aidée par une lumière que seule l'Église catholique possède complètement — le magistère apostolique. Quand je me permettais plus haut des réserves envers la « méthode dialectique » malgré l'éminence de ses co-auteurs, ce n'était pas par présomption je pense, mais par une conscience avivée de ce privilège catholique. Il se rendra mieux compte aussi, par contraste avec l'opposition « catholique-protestante », que la théologie catholique est toujours plus analytique que synthétique. Ce n'est d'ailleurs pas par opposition de « synthèses » qu'ont procédé les conciles œcuméniques pour préciser le dogme.

Quelles qu'en soient les déficiences par ailleurs, l'œcuméniste catholique se réjouira cependant que la « méthode dialectique » ne favorise pas la distinction, classique il y a vingt ans dans le Mouvement œcuménique, entre les croyances fondamentales et non fondamentales et que visait explicitement en 1928 l'encyclique *Mortalium Animos* ; c'est elle également que les orthodoxes réprouvaient dans leurs vigoureuses déclarations d'antan. Le R. P. Rouquette va jusqu'à croire que, prévue d'avance, l'absence de cette doctrine à l'assemblée d'Amsterdam y aurait facilité la

présence de catholiques [1]. A plus forte raison pourra-t-elle faciliter leur part dans le dialogue œcuménique en des circonstances moins solennelles.

Les *vestigia Ecclesiae* n'apportent de neuf à l'œcuméniste catholique que le terme, et encore. Quant à la réalité qu'il recouvre, il la savait déjà être le problème fondamental de l'« œcuménisme » catholique, tout en l'appelant autrement, « éléments » d'Église, par exemple. Mais la perspective d'Amsterdam peut y éclairer mieux deux aspects. Les « *vestigia* » ne sont pas les « branches » de l'Église que l'encyclique *Mortalium Animos* condamnait encore une fois naguère. Et puis, si un œcuméniste catholique peut reconnaître, à des degrés divers, des « *vestigia Ecclesiae* » dans les sociétés chrétiennes séparées de l'Église, il doit réclamer toujours pour celle-ci la « *substantia Ecclesiae* ». K. Barth a lui-même reconnu ce point en écrivant : « Ici (dans l'Église romaine) il y a une substance ecclésiastique, il y a une connaissance : l'Église est la maison *de Dieu* — une substance défigurée, corrompue peut-être, mais une substance qui ne s'est pas perdue » [2].

J'en arrive au point qui me semble être principal dans l'acquis théologique d'Amsterdam — le *consensus* phénoménologique. Je crois que, tout comme naguère dominaient dans le Mouvement œcuménique des idéologies dont j'ai rappelé quelques-unes, condamnées par *Mortalium Animos*, ainsi en est-il aujourd'hui de ce *consensus* dans le Conseil œcuménique. C'est lui qu'un œcuméniste catholique doit donc avoir surtout en vue quand il traite d'œcuménisme. Les articles concernant l'attitude catholique envers le Mouvement œcuménique dans le premier volume préparatoire, ne l'ont pas fait, suffisamment au moins, bien que

1. *Art. cit.*, p. 28.

2. Cité chez K. E. Skydsgaard, *op. cit.*, I, 239. C'est précisément pour réagir contre une fausse ontologie de l'Église que Barth a développé, nous dit-on, la phénoménologie.

l'un et l'autre aient remarqué que les doctrines censurées en leur temps par *Mortalium Animos* étaient œcuméniquement périmées. Je profite de l'occasion pour dire combien l'étude du professeur Skydsgaard, luthérien danois, montre d'intelligente compréhension des positions catholiques et vient confirmer l'impression de belle tenue théologique que les théologiens luthériens, les seuls peut-être, ont donné à Amsterdam.

Le *consensus* phénoménologique pose à l'œcuméniste catholique un problème. Le voici en très résumé, bien entendu. Bien que l'Église catholique possède la « *substantia Ecclesiae* », invariable par définition, ne peut-elle admettre, elle aussi, une phénoménologie qui, tout comme l'œcuménique, l'affectât dans son unité et sa sainteté d'*Una Sancta ?* C'est le R. P. Dumont qui nous donne une ébauche très utile de réponse [1]. Il rappelle d'abord les deux façons pour ainsi dire classiques de considérer les notes de l'Église : unité, sainteté, catholicité et apostolicité : la théologique qui y voit des propriétés inaliénables (de la *substantia*, ajouterais-je) ; l'apologétique qui en fait des indices de crédibilité ; il se demande s'il n'y en aurait pas de troisième qui, en complétant les deux autres, réclamerait pour leur plus pleine réalisation, l'efficience humaine. Il y répond affirmativement. L'Église catholique, l'*Una Sancta* existant visiblement, peut donc devenir, par l'efficience humaine, plus une et plus sainte *visiblement* ou, au contraire, par déficience humaine, le devenir moins, et connaître ainsi, dans un certain sens, une phénoménologie aussi. J'écrivais plus haut qu'une Église qui se croirait l'*Una Sancta* existant visiblement sur terre, ne pourrait, ni à son propre point de vue, ni à celui du Conseil œcuménique, faire partie de celui-ci. « Mais une telle Église existe-t-elle ? » pouvons-nous nous demander maintenant. Si l'Église catholique croit

1. Bulletin *Vers l'Unité* (Istina), mars 1950.

qu'elle possède la *substantia Ecclesiae* et qu'elle est l'*Una Sancta,* elle ne se croit pas l'*Una Sancta* arrivée à sa perfection déjà, mais y tendant ; dans un sens — très accidentel, bien sûr — , elle pourrait donc aussi se dire l'*Una Sancta* en devenir.

Les œcuménistes catholiques le comprennent toujours mieux ; qu'il me suffise de rappeler le Mouvement d'émulation spirituelle pour l'unité et l'intérêt que le R. P. Congar éprouve ces derniers temps moins pour la catholicité de l'Église comme naguère, que pour la notion de sa réforme [1]. Les œcuménistes non catholiques y ont immédiatement réagi avec sympathie.

Cependant entre les deux phénoménologies, catholique et œcuménique, il y a une différence profonde et substantielle qui devrait sauter aux yeux. Elle gît d'abord dans la conception catholique de l'efficience humaine, différente de la barthienne ; mais surtout dans le rapport entre l'ontologie et la phénoménologie de l'Église. Le *consensus* œcuménique met entre elles une espèce de hiatus ; dans la conception catholique il n'y a ici plus qu'un certain jeu, réglé par le charisme d'infaillibilité. J'entrevoyais il y a deux ans [2] entre l'ecclésiologie catholique et la phénoménologie œcuménique une incompatibilité sur ce dernier point. Je crois encore vraie cette constatation à condition de la nuancer, comme je l'ai fait alors dans une brève note, par ce qu'on pourrait appeler la « phénoménologie catholique » de l'unité et de la sainteté de l'Église, qui me semble de plus en plus le vrai lieu ecclésiologique de l'« œcuménisme catholique » et sa note propre dans le dialogue œcuménique [3].

1. Cfr *Pourquoi le peuple de Dieu doit-il sans cesse se réformer ? Ir.* 21 (1948), 385-394, et son livre annoncé et attendu impatiemment.

2. *Art. cit.*, p. 177.

3. Il serait intéressant de savoir si l'ecclésiologie orthodoxe pourrait également recevoir un développement phénoménologique en vue du dialogue œcuménique ; autrement dit, si l'Église orthodoxe se croit sans plus, l'*Una Sancta* existant visiblement sur terre. Ce serait aux œcuménistes orthodoxes à le dire.

Ces trop brèves réflexions sur le problème, qui d'ailleurs n'en est presque plus un, de la phénoménologie catholique, suscitées par l'acquis théologique d'Amsterdam, rappelleront enfin à l'œcuméniste catholique que l'ecclésiologie catholique est, dans une certaine mesure, en devenir comme le disait il y a une dizaine d'années le P. Koster, O. P., et le restera d'ailleurs jusqu'à l'apparition au dernier jour de l'*Una Sancta* arrivée à sa perfection et à sa gloire ; qu'elle est analytique et fragmentaire sans prétention à être ou à devenir une synthèse ou tradition complète. Tout ceci parce que l'Église catholique est un bien plus grand mystère que le « mystère œcuménique » ou que le Conseil œcuménique des Églises, dans lequel le monde œcuménique attend sa révélation.

Mais ces perspectives ecclésiologiques qui semblent rendre possible et fructueuse la part proprement catholique dans le dialogue œcuménique ne doivent pas faire oublier à l'œcuméniste catholique — l'Instruction du Saint-Office le lui rappelle au besoin — ni à ses collègues non catholiques, la réserve que sa foi impose à l'Église catholique envers le Mouvement œcuménique et son dialogue, et laquelle, de l'aveu des uns et des autres, lui a rendu jusqu'ici le plus grand service chrétien.

D. C. LIALINE.

Position des orthodoxes et des anglicans au regard d'une position « protestante » en ecclésiologie.[1]

A. Les Orthodoxes.

L'étude de l'histoire, des textes autorisés, des théologiens contemporains, impose la constatation suivante : la structure dogmatique de l'ecclésiologie orthodoxe et de l'ecclésiologie catholique (au sens confessionnel du mot) est foncièrement la même. Ceci malgré de fort notables différences d'orientation, différences qui sont accentuées et systé-

1. On a beaucoup parlé, autour de la Conférence d'Amsterdam, de l'opposition entre deux ecclésiologies, qu'on a appelées, au sens large, « catholique » et « protestante », et qu'on a caractérisées respectivement par une liaison horizontale ou une liaison verticale au Christ. Dans la troisième partie d'un ouvrage qui doit paraître, à l'automne 1950 aux Éditions du Cerf, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, nous avons été amené à étudier assez largement et à critiquer l'ecclésiologie des Réformateurs. Nous avons ainsi retrouvé le thème d'Amsterdam, en le précisant davantage de la façon suivante : l'ecclésiologie « protestante » rattache l'Église à un acte *de Dieu* et au Christ *céleste* ; l'ecclésiologie « catholique » la rattache à l'Économie, à l'œuvre accomplie en la chair par le Verbe *incarné*. Pour la première, l'Église est assemblée des saints (des vrais croyants, des prédestinés), pour la seconde, l'Église est *finalement* cela, mais elle est *aussi* institution, ordre de moyens de grâce visibles.

Afin d'alléger un volume déjà trop massif, on a dû enlever, en fin de cette troisième partie, quelques pages d'application au Mouvement œcuménique — ces pages doivent paraître dans la revue *Verbum Caro* —, et un bref excursus *documentaire* où la position orthodoxe et la position anglicane sont comparées à la position « protestante » entendue comme nous venons de dire. C'est ce petit excursus documentaire qu'*Irénikon* veut bien publier ici. Comme notule documentaire, et rattaché aux exposés qu'on a indiqués, ce texte peut avoir son utilité.

matisées dans l'école slavophile dans un esprit véritablement schismatique (une volonté arrêtée de se distinguer jusqu'à l'opposition ; de faire tourner le *Gegensatz* en *Widerspruch*, pour reprendre les catégories de Möhler). Mais *ce* slavophilisme n'est pas la doctrine officielle, ni même la doctrine commune, de l'Église orthodoxe. On peut donc en faire abstraction ici et tenir que, dans sa « position » proprement dogmatique, c'est-à-dire dans son rapport à la Trinité, au Christ, aux sacrements, dans sa nature de moyen de grâce, l'Église est conçue foncièrement de la même manière. C'est pourquoi dans les grandes conférences œcuméniques sur la question de l'Église et sur d'autres, les orthodoxes ont apporté souvent en en ayant parfaitement conscience et même en le déclarant, un témoignage doctrinal qui était aussi le nôtre. Nous leur en avons une sincère reconnaissance. Ainsi ont fait, à Lausanne, Mgr Chrysostome [1] ; à Édimbourg, Mgr Germanos et l'ensemble de la délégation orthodoxe [2] ; à Amsterdam, Mgr Cassien et le P. Florovsky [3], etc.

Les choses changent quand on passe au plan de l'organisation canonique de l'Église. Les différences qui se présentent alors sont d'autant plus graves que, pour les catholiques, une partie de ce qu'ils tiennent principalement au sujet de l'évêque de Rome, est affecté d'un coefficient proprement dogmatique. Ainsi les différences canoniques se soldent-elles en différences dogmatiques et, tout en concevant de façon semblable la « position » de l'institution ecclésiale, catholiques et orthodoxes n'ont pas exactement les mêmes affirmations au sujet de celle-ci.

De plus, les orthodoxes, surtout dans l'ecclésiologie vécue,

1. *Actes*... version fr., p. 122-132 ; A. von Martin, *Die Weltkirchenkonferenz*..., p. 43.

2. *Actes*... p. 175-179.

3. Cfr *Désordre de l'Homme*... t. I, p. 59-81 et le recueil *La sainte Église universelle*, 1948, p. 9-57.

mettent davantage l'accent sur l'aspect de l'Église comme communauté. Ceci en raison surtout des deux données suivantes : 1° La conscience de l'Église comme peuple des fidèles et communauté est plus accentuée en Orient. Les fidèles sont moins préoccupés de tenir une position doctrinairement définie que d'appartenir à une communauté concrète, de se solidariser avec une communauté, un peu comme, à l'étranger, on se solidarise avec ses concitoyens, quelles que soient les idées de ceux-ci. C'est une des raisons pour lesquelles le rite joue un si grand rôle : il est l'expression de la communauté et forme l'étoffe même de sa vie de communauté. Souvent, le sentiment religieux communautaire est étroitement lié au sentiment communautaire national ; le christianisme s'est, dès ses origines, constitué en Orient sur une base nationale [1] ; le prêtre y est nettement l'homme de la communauté et, sans que cela nuise au principe hiérarchique de l'Église, le représentant de la communauté [2].

2° L'ecclésiologie s'est développée beaucoup moins qu'elle ne l'a fait en Occident, selon des catégories juridiques. Ou plutôt elle est demeurée en Orient ce qu'elle a été chez nous jusqu'au tournant décisif des XIe-XIIe s., tournant à partir duquel le catholicisme occidental a pris des formes beaucoup plus rationnelles et juridiques, la pensée devenant plus analytique et dialectique. L'Orient n'a pas connu ce processus ; il n'a pas connu non plus les crises successives provoquées par les théories conciliaires représentatives, le gallicanisme, le protestantisme : crises à la suite desquelles l'Église catholique a plus étroitement formulé l'aspect de sa propre réalité, toujours le même, qui

1. Cfr Dvornik, *National Churches and the Church Universal*. Londres, 1944, p. 5-18.

2. Cfr Methodius Prichodjko, *Die Pfarrei in der neueren Gesetzgebung der Russischen Kirche*. Brixen, 1947 ; comp. G. Maklakoff, dans *Russie et Chrétienté*, 1946, 1, p. 28.

était nié par ces différentes erreurs, à savoir celui de communauté se faisant d'en haut [1]. Ainsi l'écclésiologie orientale a-t-elle gardé une plus grande souplesse en faveur de l'aspect communauté et peuple : et ceci même si elle se refuse à suivre le slavophilisme extrême, lequel aboutit à méconnaître gravement certains aspects de l'Église comme institution hiérarchique (autorité des conciles, etc.).

B. Les Anglicans [2].

La théologie anglicane s'est formulée après les Réformes protestantes du XVIe siècle ; elle participe à leur courant par bien des côtés, mais, surtout dans sa façon de concevoir l'Église, elle a imposé à leur orientation des rectifications par lesquelles elle s'est maintenue, sur ce point, dans un monde de pensée, en gros, « catholique ». Les Anglais ont beau ne pas trop aimer la logique dialectique, tout est ici cohérent, comme la vie, tout compte fait, est cohérente.

L'Église anglicane n'a jamais introduit dans ses formulaires l'idée d'« Église invisible » ; cette expression offre peu de sens pour elle [3], elle l'a même expressément rejetée, car le courant wyclifien, renouvelé par les Réformes continentales, l'eût plutôt favorisée [4]. Chez les classiques anglicans, « Église visible » et « Église invisible » ne sont employés

1. Cfr le ch. II de mon livre à paraître prochainement : *Jalons d'une théologie du laïcat.*

2. Je citerai les ouvrages suivants : T. A. Lacey, *The Unity of the Church as treated by English Theologians.* Londres, 1898 ; D. Stone, *The Christian Church,* 3e éd. Londres, 1915 ; *The Nature of the Church. A Report of the American Theological Committee of... Faith and Order.* Chicago et New-York, 1945 ; L. Hodgson, *The Doctrine of the Church as held and taught in the Church of England.* Oxford, 1946 ; *The Apostolic Ministry...* ed. by E. Kirk. Londres, 1946 ; *Catholicity. A Study in the Conflict of Christian Traditions in the West* by E. S. Abbott, etc. Westminster, 1947.

3. Cfr Hodgson, p. 8, 17 s., 24 ; *The Nature...* p. 85.

4. Stone, p. 221 s.

qu'au sens, pour lequel on trouverait des parallèles chez les Pères et les théologiens catholiques, de : Église concrète, empirique, et « âme de l'Église »[1]. Dans l'anglicanisme, on appelle normalement Église le corps visible et organisé. Que ce point de vue, de soi catholique, soit quelque peu obnubilé par la théorie des points fondamentaux et des Branches (que l'on tient, de fait, même si on rejette cette étiquette), cela n'infirme pas l'idée foncière d'institution ecclésiale visible.

Logique des choses : la théologie anglicane, du moins en son aile droite et son centre, affirme nettement que l'Église n'est pas seulement l'assemblée faite par les fidèles, mais qu'elle est d'abord ministère constitué et hiérarchique (non émanant de la communauté) ; bref, elle connaît l'Église au sens d'institution ou ensemble de moyens de salut visibles. Tout le livre *The Apostolic Ministry* établit et revendique cet aspect des choses. Il est significatif que l'une des critiques les plus décidées qui en aient été faites porte un titre où transparaît l'idée communautaire-représentative[2]. Disons que l'anglicanisme admet dans son sein des théologies de tendance protestante ; il garde cependant, dans une certaine tradition exprimée dans une vie cultuelle et même une théologie où il n'a cessé de se reconnaître, une contexture qu'on doit appeler « catholique » au sens large. Voici quelques textes particulièrement notables sur le point qui nous intéresse ici : Frederick TEMPLE, archevêque de Cantorbéry († 1902), cité dans *Catholicity*, p. 11-12 ; William TEMPLE, fils du précédent, mort également archevêque de Cantorbéry, cité dans *The Apostolic Ministry* p. 32-33 ; les théologiens du Rapport intitulé *Catholicity* qui, à plusieurs reprises et très expressément en opposition à la logique protestante, affirment que l'ordre n'est pas : Christ (Dieu) → fidèle → Église ; mais : Christ → Église →

1. Voir p. ex. LACEY, p. 61 et 106.
2. *The Church's Ministry*, par T. W. MANSON, Londres, 1948.

fidèle (cfr p. 13, 15, 27). Bref, l'Église anglicane a une position d'apostolicité. Je pense même que, tout étant cohérent jusqu'au bout, cette position d'apostolicité est liée chez elle à une position christologique, à un intérêt pour l'incarnation comme fait historique source historique de tout le christianisme [1].

A vrai dire cette logique et ces positions « catholiques » *qui sont réelles dans l'anglicanisme* et sans lesquelles celui-ci ne serait plus du tout lui-même, sont sans cesse combattues, corrodées, contrebalancées en lui, et parfois même mises en échec par ce qu'il a de protestant et qui s'est uni au goût anglais pour la liberté individuelle, le pragmatisme, le contrôle critique, l'esprit humaniste, enfin l'insularisme. L'Église anglicane, nous dit-on, professe comme un axiome, la faillibilité de l'Église ; elle a pour maxime fondamentale sa « glorious comprehensiveness » ... Tout cela signifie que de l'apostolicité, elle n'a gardé que celle du ministère cultuel — encore ne cesse-t-elle de le mettre en péril, non pas seulement *de facto*, mais *de jure*, doctrinalement, en ne tenant pas assez sérieusement le principe de l'épiscopat ; en faisant des concessions substantielles aux ministères sans apostolicité ; en admettant, fût-ce avec des aménagements d'ordre pratique, la constitution d'une « Église » sur la base d'un *South India Scheme*... L'Église anglicane n'a pas de magistère apostolique. La seule autorité normative de la croyance (et encore, avec quelles imprécisions et quelle marge de tolérance) est celle de certains objets, de certains textes : Écriture, tradition des cinq premiers siècles selon le principe du « canon lérinien » appliqué en un sens positif et restrictif. Mais il n'y a pas de « règle de foi » ecclésiastique subjective ; en sorte qu'on tient, *à cet égard,*

1. Cfr *Chrétiens désunis*, 1937, p. 189 s. et 198 s. Comp. déjà R. I. WILBERFORCE, *The Doctrine of the Incarnation of Our Lord Jesus Christ in its relation to Mankind and to the Church ;* plus près de nous, E. L. MASCALL, *Christ, the Christian and the Church. A Study of the Incarnation and its Consequences.* Londres, 1946.

une position protestante et, finalement, de libre examen : celle-même que nous avons critiquée dans la 3e partie de *Vraie et fausse Réforme*, et déjà dans *Chrétiens désunis*, p. 228 s. L'apostolicité de ministère est remplacée, dans le domaine de la doctrine, par l'idée, en somme, protestante, de la seule apostolicité de doctrine. Le nom même de « catholique » est entendu dans ce sens [1].

La logique, de soi protestante, qui se trouve au cœur de l'anglicanisme y est ramenée à une mesure moyenne par l'attachement à la tradition historique de l'Église et par une certaine aversion pour tout extrémisme. L'anglicanisme aime parler de lui comme d'une *Via media* ; il entend par là une situation médiane et médiatrice entre le protestantisme et le catholicisme pur. Mais sa *via media* le situe aussi *à mi-chemin* d'un vrai catholicisme ; il est douteux, il m'apparaît de plus en plus douteux que cette situation de compromis, si intéressante soit-elle pour éduquer des tempéraments religieux extrêmement intéressants et sympathiques, soit une situation véritablement heureuse pour opérer une médiation entre le catholicisme et le protestantisme.

Y. Congar.

1. Cfr *Chrétiens désunis*, p. 212 s., p. 384.

Chronique religieuse.

ACTUALITÉS

Église catholique. — Ainsi qu'il était à prévoir, le dernier diocèse gréco-catholique, en pays contrôlé par l'Union Soviétique, celui de PREŠOV (SLOVAQUIE), a été rattaché à l'Église de Moscou. La proclamation a eu lieu le 28 avril. Mgr Paul GOJDIČ et son auxiliaire Mgr Basile HOPKO, ont disparu, on ne sait où. Une centaine de prêtres sont en prison. Les étudiants qui refusent de se conformer au nouveau statut ne sont pas admis à se présenter aux examens [1].

En ROUMANIE, où la campagne pour la suppression du catholicisme demeure extrêmement violente et radicale, environ 600 prêtres des deux rites sont incarcérés. Depuis l'arrestation de Mgr Louis BOGA, vicaire-général d'Alba-Julia, et le décès de Mgr GLASER, administrateur du diocèse de Jassi, en juin, l'Église catholique en Roumanie ne compte plus aucun chef diocésain. Le ministre des cultes remplaça aussitôt le dernier nommé par un prêtre rallié au régime. L'expulsion en juillet de Mgr Patrick O'HARA, régent de la nonciature apostolique de Bucarest, accusé d'espionnage, peut être regardée comme l'acte final de la tactique gouvernementale tendant à éliminer peu à peu toute résistance sérieuse des catholiques envers la constitution d'une Église catholique inféodée à l'État. Un « comité catholique d'action » a été constitué. Il travaillera à l'« ENCADREMENT » de l'Église catholique-romaine dans le système démocratique du pays. A la tête du comité, qui compte environ 120 prêtres

1. Concernant la nouvelle organisation de l'Église orthodoxe tchécoslovaque cfr Chronique, 1950, p. 199.

et laïcs, figure le prêtre excommunié André Agotha. — Mgr Basile AFTENIE, auxiliaire de l'archidiocèse de Făgăraş et Alba-Julia, est décédé le 10 mai dans la prison de Vacareşti à Bucarest, à l'âge de 51 ans. Le seul évêque encore en liberté, sans doute en raison de son grand âge, est Mgr Augustin PACHA de Timisoara (latin).

En YOUGOSLAVIE, et particulièrement en SLOVÉNIE, la persécution est INTENSE. Mi-juillet, on apprit la fermeture de 20 sur les 22 couvents de religieuses des territoires soumis à l'administrateur apostolique de Subotica. Environ 200 religieuses sont atteintes par cette mesure.

Les Rédemptoristes de WATERFORD, Ont. (Canada), ont entrepris cette année la publication d'une REVUE ukrainienne *Logos*, consacrée aux problèmes de la théologie orientale. Le premier fascicule débute par une étude inédite du métropolite Joseph SLIPYJ de LVOV, interné à Vorkuta (Sibérie).

L'Église russe en URSS. — Le JOURNAL DU PATRIARCAT doit paraître en URSS plus régulièrement qu'il ne parvient en Occident, car le fascicule qui nous est arrivé en dernier lieu, celui de mars 1950, nº 3, contient un article de V. VINOGRADOV, s'adressant aux femmes-électrices en vue des élections du 12 mars pour le Soviet suprême. Dans le même numéro figure également l'INVITATION du Patriarche de Moscou adressée aux chefs des Églises orthodoxes autocéphales par laquelle il les convie à collaborer avec l'Église russe à la cause de la paix mondiale [1]. Rien de marquant à signaler sur la vie de l'Église russe. Quelques NOUVELLES ÉGLISES ont été ouvertes dans la banlieue de Moscou. Les fidèles suivent assidûment les offices religieux, comme on a pu le constater surtout à Pâques. Dans le nombre, beaucoup de jeunes. La *Komsomoljskaja Pravda* du 21 mars répondant à la question significative de savoir

1. Cfr Chronique 1950, p. 200.

si un membre de la jeunesse soviétique (Komsomol) peut se marier à l'église, explique « que pareille conduite est contraire à la morale communiste ».

« Il existe encore dans notre pays des jeunes gens qui ne sont pas affranchis des préjugés religieux. Ils vont à l'église, accomplissant des rites... Il faut se comporter envers eux avec patience et leur expliquer la folie et la nocivité des superstitions et des préjugés ».

La PROPAGANDE ANTIRELIGIEUSE est en voie de réorganisation : le mouvement sans-Dieu défunt (1942) reprend vie sous une forme nouvelle, un département de propagande pour les « CONNAISSANCES ATHÉES SCIENTIFIQUES » dans la « Société pour la vulgarisation des connaissances politiques et scientifiques ». Son président, le professeur VAVILOV, a annoncé qu'au cours de cet été un grand nombre de propagandistes bien équipés visiteraient toutes les contrées de l'Union soviétique. La revue *Science et Vie* s'efforce spécialement à répandre une conception « scientifique » de l'existence humaine : une trentaine de textes de conférences anti-religieuses ont été composés à cet effet en vue de faciliter la tâche des propagandistes. Il s'agit, à ce qu'il paraît, d'une offensive de grand style contre la « conception chrétienne médiévale ».

Signalons enfin que le patriarche ALEXIS et d'autres prélats russes ont retourné au gouvernement yougoslave les décorations qu'ils avaient reçues en 1945.

Émigration. — L'INSTITUT DE THÉOLOGIE ORTHODOXE St SERGE à PARIS fêta le 30 avril le 25e ANNIVERSAIRE de sa fondation. Des discours ont rappelé les nombreux contacts œcuméniques durant la période écoulée. Le recteur, Mgr CASSIEN, en parlant des relations avec l'Église catholique, mentionna la visite de Mgr André Szeptyckyj, ami du métropolite Euloge, et évoqua le souvenir du cardinal Mercier, « le grand initiateur de l'œcuménisme catholique ». A ce propos, deux foyers d'œcuménisme sont mis

en relief : le centre « Istina » de Paris et l'œuvre des moines d'Amay à Chevetogne. Sont mentionnées aussi les RÉUNIONS entre protestants, orthodoxes et catholiques pendant la semaine de prières. Depuis sa fondation St Serge a formé une centaine de prêtres. Il compte actuellement une trentaine d'étudiants dont deux tiers ne sont pas russes d'origine, l'Institut étant au service de toutes les Églises orthodoxes. Le cardinal LIÉNARD, le métropolite GERMANOS (exarque de Constantinople), le pasteur Marc BŒGNER et d'autres ont envoyé des télégrammes de félicitations. M. Donald C. LOWRIE, du comité international des Associations chrétiennes de jeunes gens, a été élu à cette occasion membre honoraire.

L'ARCHIMANDRITE JEAN (prince KURAKIN) de Florence a été désigné par le Patriarche œcuménique comme AUXILIAIRE du métropolite Vladimir à PARIS, à la demande de celui-ci.

Les métropolites ANASTASE (Munich) et VLADIMIR (Paris) se sont rencontrés les 6 et 7 juillet en Suisse à Genève et Vevey. Mgr Anastase se rendrait aussi en Amérique en vue de pourparlers avec la juridiction métropolitaine.

En AUSTRALIE la nouvelle immigration entraîne la naissance de paroisses orthodoxes. Presque tous les camps d'accueil ont des chapelles orthodoxes pour les réfugiés russes et yougoslaves. A PERTH et à DARWIN, de nouvelles paroisses ont été fondées, mais des prêtres font défaut. A SYDNEY une seconde église sera construite. En TASMANIE également, une église a été inaugurée. L'Église russe compte actuellement en Australie plusieurs milliers de fidèles répartis en quatorze paroisses.

Aux ÉTATS-UNIS, à SAN FRANCISCO, est décédé le 14 juin, à l'âge de 76 ans, le métropolite THÉOPHILE (Paškovskij) chef de l'Église orthodoxe russe indépendante aux U. S. A. [1].

1. Sur l'histoire de cette juridiction cfr Chronique 1946, p. 365-369 ; 1947, p. 87-88, p. 303, p. 426-428 ; 1948, p. 76-79, p. 205, etc.

Allemagne. — Le 3 mai, à Hambourg, décès de l'évêque luthérien Auguste MARAHRENS, qui vivait retiré à Loccum. Pendant plus de 10 ans, le défunt a été à la tête de la convention luthérienne mondiale et a, de ce fait, pris une part active au Mouvement œcuménique.

Pendant les séances plénières du CONSEIL FÉDÉRAL DE BONN un service religieux a lieu chaque matin, dans la salle du Conseil, assuré à tour de rôle par des catholiques et des protestants [1].

Dans un RAPPORT approuvé par l'assemblée des Églises évangéliques-luthériennes allemandes unies (VELKD), tenue du 19 au 23 juin à ANSBACH, nous lisons :

« L'intense travail exégétique et dogmatique sur le baptême, stimulé particulièrement par l'attaque de Barth contre le BAPTÊME DES ENFANTS, a eu le résultat étonnant que notre « oui » au sujet du baptême des enfants pourra être prononcé avec plus de joie et de confiance que cela ne parut possible il y a seulement quelques dizaines d'années encore » [2].

Brésil. — Quatre Églises évangéliques d'origine allemande viennent de se FÉDÉRER. La Fédération qui compte 431.000 membres, a élu comme président le Dr. Hermann Dohms. Elle vient d'être admise au Conseil œcuménique, qui compte maintenant 160 Églises-membres.

Bulgarie. — Le *Naroden Pastir*, organe du syndicat des prêtres bulgares (créé par le Gouvernement) a rapporté que les SUBVENTIONS D'ÉTAT à l'Église orthodoxe bulgare pour l'année 1950 ont été réduites de 370 à 75 millions de leva. Une autre restriction apportée aux activités de l'Église

1. *SŒPI* 9 juin.
2. *Ū* 15 juin. On y lit encore : « Nous croyons, enseignons et confessons, que par le baptême la grâce n'est pas seulement signifiée, proclamée et offerte, mais aussi donnée et communiquée ». — « Nous rejetons l'opinion erronée selon laquelle ce serait notre foi qui fait du baptême ce riche trésor de grâce ».

consiste en la RÉDUCTION DU TIRAGE des journaux religieux *Cerkoven Vestnik* et *Duchovna Kultura*, tirage réduit de 6000-7000 exemplaires à 4000 en raison « du manque de papier »[1].

Le 26 février est décédé l'archevêque russe SÉRAFIM (SOBOLEV), connu surtout par sa controverse contre la sophiologie du P. S. Bulgakov[2].

Chypre. — Le 28 juin est décédé à LEUCOSIE, Mgr. MACAIRE, archevêque de Chypre.

Chef de l'Église autocéphale cypriote, ce prélat, homme d'Église, fut également un grand patriote et un animateur indomptable du rattachement de son île à la mère patrie. Métropolite de Cyrène en 1917, il fut exilé par les autorités britanniques à la suite du soulèvement national de 1931 et il passa à Athènes quelques années dans la retraite. Ce n'est qu'en 1946 qu'il put rentrer dans son île. Un an après, en 1947, il était élu archevêque de Chypre. C'est sous son influence que fut organisé tout dernièrement le référendum qui réclamait la réunion de l'île de Chypre à la Grèce.

Constantinople. — En sa séance du 23 mai, le Saint-Synode a élu métropolite de DERKOS, Mgr JACQUES, jusqu'ici métropolite d'Imbros et Ténédos. Il a de même pourvu à la métropole vacante de Crète en y élisant Mgr EUGÈNE, évêque d'Arcadie.

L'archimandrite Parthénos POLLAKIS, depuis 19 ans préposé à la direction de la communauté grecque de Paris, vient d'être nommé professeur d'histoire ecclésiastique à la Faculté de théologie de l'Université de Salonique. L'archimandrite Pollakis quitte Paris après y avoir noué des relations amicales avec les centres œcuméniques catholiques. Nous espérons qu'il aidera à créer en terre hellénique les mêmes foyers de rapprochement.

1. *Cerkoven Vestnik* (Sofia), 22 mars.
2. *Id.* 8 mars. Sur le débat sophiologique, cfr *Ir.* 1936, p. 168-205.

L'archevêque MICHEL, chef des paroisses orthodoxes grecques d'AMÉRIQUE du Nord et du Sud, a visité l'Argentine en vue de prendre les premières dispositions destinées à la constitution d'un DIOCÈSE ORTHODOXE GREC avec siège à BUENOS-AIRES. Les Grecs en Amérique du Sud seraient au nombre de 40.000 environ, en grande partie des émigrés d'après la dernière guerre.

France. — M. le Pasteur BŒGNER, coprésident du Conseil œcuménique, a été remplacé comme président du Conseil National de l'Église réformée de France par le pasteur Pierre MAURY, désigné par le synode national tenu à Nîmes du 2 au 5 juin.

Indonésie. — Le 25 mai, dimanche de Pentecôte, la constitution du CONSEIL NATIONAL des Églises protestantes d'Indonésie (le pays en compte 29) fut annoncée aux paroisses. La FÉDÉRATION NATIONALE DE LA JEUNESSE CHRÉTIENNE d'Indonésie, totalisant 80.000 membres, s'est réunie à Djakarta vers la même époque. En juillet 1951 une conférence nationale à Macassar étudiera des PLANS CONCRETS D'UNION « devant la nécessité de s'unir qu'impose aux chrétiens la prédominance des musulmans dans le pays » [1].

Roumanie. — Mgr BESSARION PUIU, jadis métropolite de Bukovine, aujourd'hui à Paris pour les émigrés roumains, a été déclaré « SÉCULARISÉ » par le Synode de l'Église orthodoxe roumaine. Dans sa lettre pastorale à l'occasion de l'octave de prières en janvier, le métropolite avait déclaré que les Roumains, étant la seule nation orthodoxe de race latine, sont particulièrement indiqués pour le travail de réunion.

Une récente instruction du ministère des cultes soumet les LIVRES DE PRIÈRE à la CENSURE. De nouvelles éditions

1. *SŒPI* 9 juin.

liturgiques orthodoxes ont été EXPURGÉES de certains chants et prières jugés trop « impérialistes »[1].

Suède. — Fin juillet la presse annonçait un PROJET DE LOI, selon lequel les catholiques seront désormais admis aux plus hautes fonctions politiques, à l'exception de celles de ministre de la justice et de ministre de l'instruction publique. Ils pourront enseigner dans les Universités de l'État, facultés de théologie exceptées. Ils seront autorisés à contracter mariage, moyennant simple notification de celui-ci au pasteur protestant du lieu. Les enfants des 11.000 catholiques de Suède ne devront plus suivre les cours de religion protestante dans les écoles officielles, mais pourront suivre un cours de religion catholique. Ils devront présenter un examen sur ces matières devant la commission d'examen de leur école. Par contre les enfants non catholiques ne peuvent être admis dans les écoles catholiques que moyennant une autorisation spéciale contresignée par le Roi[2].

Yougoslavie. — Le 7 mai est décédé à Belgrade le PATRIARCHE GABRIEL (Dozic) à l'âge de 68 ans.

Monténégrin d'origine, le patriarche Gabriel se trouvait à la tête de l'Église serbe depuis 1938. Déporté à Dachau dès les premiers mois de l'occupation allemande, il fut libéré en 1944. En 1945 il est à Londres pour y baptiser l'enfant de Pierre II exilé, s'opposant au nouveau régime que le maréchal victorieux instaurait dans son pays. A la stupéfaction générale, il décide, en novembre 1946, de rentrer à Belgrade. On lui prédit le sort de Mgr Stépinac, on annonce son arrestation prochaine, on affirme qu'il est disposé à faire toutes les concessions nécessaires pour se rallier au Gouvernement. Tout cela était faux : conciliant, parfois à l'excès, il ne fut jamais un homme de paille dans la lutte d'épuisement que l'État poursuit contre l'Orthodoxie, nonobstant les affirmations de neutralité en matière religieuse. En juillet 1948 le patriarche Gabriel participa au congrès pan-orthodoxe de Moscou, où il signa les réso-

1. *CIP* 3 août.
2. *Id.* 7 juillet.

lutions si blessantes pour l'Église catholique romaine et le Mouvement œcuménique. Il s'opposa aux tentatives de morcellement de l'Église serbe en une série d'Églises autonomes et à la formation de syndicats ecclésiastiques. Jamais il n'a reconnu la légitimité de l'« Association des prêtres » constituée en Serbie d'abord (décembre 1947), ensuite au Monténégro (mars 1948), en Bosnie et enfin dans toute la Yougoslavie (mars 1949), comptant dans ses rangs 10 % du clergé orthodoxe et dirigée par le prêtre Milan Smiljanić. Un des adversaires les plus farouches de l'association fut assurément le métropolite JOSEPH de Skolpje, vicaire du patriarche défunt.

Fin juin, on annonça l'ARRESTATION de Mgr Joseph qui dans la lutte contre l'Association groupa rapidement autour de sa personne les membres les plus influents du Saint-Synode et fut considéré comme le candidat probable à la succession du siège vacant. L'élection avait déjà été remise. Enfin, par 33 voix contre 29, l'évêque VINCENT (Prodanovic) de Zlotovo-Strumica (Macédoine), candidat de l'Association, fut élu. Le nouveau patriarche, installé le 2 juillet, a déclaré ne pas vouloir gouverner l'Église despotiquement, mais en tenant compte de l'avis de ses confrères.

Relations interorthodoxes. — Dans *ŽMP* 1950, nos 2 et 3, le professeur S. TROITSKIJ continue a réfuter les arguments des « papistes orientaux » en faveur des prérogatives du Siège de Constantinople. Il y répond à une brochure du métropolite GERMAIN d'Énos, membre du Saint-Synode constantinopolitain, intitulée : *Le Patriarcat œcuménique et sa compétence de convoquer des conciles panorthodoxes* (Athènes 1949), et à un article dans *Pantainos* (1949, no 6) intitulé : « *Existe-t-il un droit d'appel du patriarche œcuménique ? Le patriarche œcuménique a-t-il lui seul le droit de convoquer des conciles œcuméniques et panorthodoxes ?* »

Démentant une rumeur qui circulait, suivant laquelle le patriarche Alexis de Moscou aurait suggéré au patriarche

d'Alexandrie de prendre l'initiative et de convoquer à Alexandrie tous les présidents des Églises orthodoxes autocéphales, une déclaration dans *Pantainos* du 21 février dernier dit que « ce bruit, dénué de tout fondement, semble devoir être attribué à des ennemis de l'Église, puisque tout le monde sait que le patriarche a exprimé son très ardent désir que le patriarche œcuménique exerce le pouvoir qui lui revient exclusivement, et convoque un Synode panorthodoxe le plus tôt possible ».

Relations interconfessionnelles.

ENTRE CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Généralités*. — L'INSTRUCTION DU SAINT-OFFICE sur le Mouvement œcuménique a provoqué des réactions et échos divers. Nous reviendrons plus spécialement sur quelques commentaires orthodoxes dans le prochain fascicule de la Revue. Outre les réactions déjà signalées (*Ir.*, p. 222) mentionnons-en encore quelques autres :

Du côté non catholique on se réjouit en général de son esprit conciliant. Le Dr. FISHER, archevêque de Cantorbéry, s'est félicité dans un discours de voir ouverte la possibilité de discussions entre catholiques et autres chrétiens pour la défense des principes fondamentaux du droit naturel et de la religion chrétienne. Il souhaite que, dans ce domaine, la coopération du temps du cardinal Hinsley puisse être reprise. L'autorisation concernant les prières en commun constitue, à ses yeux, l'« éloignement d'une importante pierre d'achoppement » [1]. Mais il exprime la crainte, non fondée d'ailleurs, que les conversations ne perdent leur caractère intime et non officiel par suite d'un contrôle trop organisé, ce qui, selon lui, les rendrait moins fécondes [2].

1. Rappelons la position de plusieurs catholiques anglais lors de la fameuse correspondance du *Times*, provoquée par un article intitulé *Le Catholicisme aujourd'hui*. On se montrait un peu dur et écrivait, p. ex., qu'« un catholique et un non-catholique qui disent ensemble le *Notre Père* ne sauraient être unis en esprit ni vouloir dire la même chose » (cfr *DC* 12 février, p. 206 et Chronique p. 76-77 ; voir aussi la réflexion un peu étrange de *DC* 12 mars, p. 329, à ce propos).

2. *CT* 10 mars.

Cette allocution ayant été prononcée au congrès annuel du SPCK on peut être surpris de relever dans un éditorial de *Theology*, organe de cette association pour la propagation de la foi chrétienne, quelques appréciations aigrelettes concernant la surveillance que l'Instruction confie aux évêques [1]. Le P. Henry ST-JOHN, O. P., dans une lettre à la rédaction, ne cache pas la déception que lui a causée la lecture d'expressions telles que « police Church ». Il souligne l'importance du fait que l'Instruction impose aux évêques le devoir de faire de l'œuvre de l'Union un objet spécial de la sollicitude pastorale. Sur quoi *Theology* s'excuse en disant qu'« un anglican suppose peut-être trop facilement que le devoir de promouvoir l'unité parmi les chrétiens est universellement reconnu comme étant inhérent à la charge épiscopale ». Mais une réflexion sur quelques énoncés et sur l'attitude de certains prélats aurait suggéré la nécessité de ce rappel dans l'Instruction papale, ajoute non sans quelque ironie l'éditeur de cette revue [2].

De différents côtés on a mis en lumière la tendance *décentralisatrice* du document romain [3]. Jean D'HOSPITAL [4] constate que « désormais le mouvement œcuménique devient un problème actuel de l'Église et au sein de chaque diocèse ». Pierre E. BRIQUET [5] après avoir cité les paroles : « quant à la méthode à suivre dans ce travail, les Évêques eux-mêmes prescriront ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter », souligne, lui aussi, que l'initiative est laissée et même ordonnée aux évêques, et il ajoute : « il n'est plus possible de formuler en détail une norme unique, car il faut dorénavant avoir égard aux différences de lieu et de milieu ». Cet auteur considère que l'Instruction est un élargissement important du *Monitum* du 5 juin 1948 [6], tout en formulant — comme l'ont fait les autres commentateurs non catholiques — ses réserves au sujet des « précautions les plus sévères » dont le document fait mention. L'article conclut : « Le geste conciliateur n'en a pas moins été fait. Son esprit est un esprit de bonne volonté. Peu importe qu'il ait été provoqué par un danger commun pour toutes les Églises chrétiennes. Le fait demeure que l'organisation de cette défense est aujourd'hui désirée par le

1. *Theology*, mai, p. 162.
2. *Id.*, juillet, p. 265.
3. Du côté catholique cfr Dr. J. C. WITTE, S. J., dans *De Linie* (Amsterdam), 12 mai, 26 mai et 9 juin.
4. Dans *Le Monde* (Paris), 9 mars.
5. *La Tribune de Genève*, 13 mars.
6. Le décret ne supprime pas le *Monitum*, qui ne faisait que rappeler certains canons du Code (731, § 2 ; 1258, § 1 et 2 ; 1325, § 3).

Saint-Siège et que les non-catholiques ne sont plus regardés avec l'intransigeance de jadis ».

Le Dr. Bell, évêque de Chichester, manifeste sa joie de voir que Rome ouvre une porte, tandis que le Dr. Gregg, primat de l'Église d'Irlande, est du sentiment que par son instruction, Rome « ferme les portes à tous ceux qui s'attachent à la foi historique de l'Église indivise ». Le Dr. Garbett, archevêque d'York, se montre aussi plutôt déçu [1].

La même gamme d'appréciations se retrouve dans la presse religieuse en Allemagne. Le *Evangelischer Pressedienst* accueille avec sympathie le geste de détente que constitue le décret et déclare judicieusement : « L'appréciation définitive dépendra de la façon dont les stipulations restrictives du décret trouveront leur réalisation dans la pratique ». L'évêque luthérien Hans Lilje, coprésident du conseil de la EKD (dans *Sonntagsblatt*), et Wilhelm Stählin voient dans l'instruction le signe d'une ère nouvelle où chacun aura conscience de sa part de responsabilité quant à la vérité et l'erreur de l'autre [2]. Ils ne perdent cependant pas de vue que la position fondamentale est demeurée inchangée [3].

L'hebdomadaire vieux-catholique *Katholik* [4] croit que les participants catholiques aux entretiens œcuméniques sont obligés d'avoir l'intention de convertir leurs partenaires. Cette affirmation dépasse évidemment le texte du décret qui ne fait que rappeler le devoir de témoigner sans compromis de la vérité catholique, abstraction faite des résultats concrets qui ne sont plus du ressort de l'homme. La perspective du document s'étend d'ailleurs manifestement plus loin que la conversion individuelle.

L'évêque évangélique Theodor Wurm et le professeur de dogmatique catholique Michael Schmaus ont également fait connaître leur opinion sur l'Instruction [5]. Citons le passage suivant du professeur Schmaus : « L'Église catholique romaine se sait dans

1. *CT* 31 mars et 19 mai.

2. Signalons à ce propos un rapport intéressant du théologien roumain Dr. I. Koman sur *Le Mouvement œcuménique et l'Église orthodoxe*, lu au Congrès pan-orthodoxe de Moscou (1948), où il est dit que le Mouvement œcuménique, dont le caractère protestant n'a qu'un effet négatif sur les chrétiens orthodoxes, constitue pourtant un effort de « sortir de la crise d'un schisme de mille ans » et de « redécouvrir l'unité perdue » (Cfr *ER*, N° 4, p. 404).

3. *Herder-Korrespondenz*, avril, p. 327-328.

4. *Katholik*, N° 17 (Bern) ; cfr *IKZ*, avril-juin, p. 100 ss.

5. *Süddeutsche Zeitung*, 3/4 juin.

ce dilemme tragique être l'annonciatrice députée et responsable de la vérité complète du Christ. Son opinion que la « réunion » ne peut consister qu'en un « retour » devient ainsi compréhensible, sinon évidente. Elle voit dans ce procès, dont elle désire l'achèvement, le retour à la vérité complète, non pas par un tour de force de rhétorique ou par des tentatives mesquines et forcées de « conversion », mais par la puissance intérieure même de la vérité. Quand le catholique ne réussit pas à convaincre son partenaire, il se trouve en face du problème de conscience, à savoir pourquoi il ne peut pas présenter la vérité de telle manière que son évidence apparaisse d'elle-même — n'est-ce pas parce qu'il n'a pas été suffisamment pénétré d'elle ? ». Le Dr. Wurm trouve que le franc-parler de l'Église catholique ne facilite pas pour les évangéliques la participation aux conversations interconfessionnelles. « La clarté avec laquelle Rome a parlé maintenant exige que nous aussi confessions avec la même netteté notre position ».

L'ORGANE OFFICIEL DU CONSEIL ŒCUMÉNIQUE [1] est d'avis que l'Instruction romaine constitue un document d'une « signification œcuménique considérable », mais difficile à saisir. Les bruits qui avaient circulé avant la publication du texte, selon lesquels l'Église catholique serait sur le point de changer fondamentalement son attitude envers les autres Églises, ne se sont pas vérifiés. Mais *ER* n'y voit pas seulement une pure mesure administrative ; il s'agit plutôt d'une nouvelle adaptation à la situation œcuménique actuelle. L'importante liberté d'action laissée aux évêques est saluée comme un « élément nouveau », bien que l'atmosphère en beaucoup de pays ne soit pas encore telle qu'on puisse s'attendre à une extension immédiate du dialogue interconfessionnel. La prière en commun est considérée également comme un tournant dans l'attitude envers les chrétiens non romains. L'objection déjà formulée par M. Visser 't Hooft, selon laquelle les réunions interconfessionnelles désormais perdraient leur caractère inofficiel et spontané à cause d'un contrôle trop rigoureux, est répétée ici : « Il sera, par exemple, impossible dorénavant d'inviter des observateurs catholiques romains non officiels aux conférences œcuméniques ». La raison d'être du Mouvement œcuménique, telle que le document la conçoit, est écartée par *ER*, qui conclut cependant que cette instruction révèle dans quelle mesure le Mouvement œcuménique est devenu un « challenge » pour l'Église catholique et pour nombre de ses membres. — Ajoutons deux articles d'au-

1. *ER* printemps, N° 3, p. 296-298.

teurs catholiques : M. PRIBILLA, *Rom und die ökumenische Bewegung* [1], et R. ROUQUETTE, *Le Saint-Office devant les Mouvements Œcuméniques* [2].

Orthodoxes. — *Le Lien* de mai-juin publie une excellente CONFÉRENCE du R. P. Michel GEDAY intitulée *Catholiques et orthodoxes.* L'A. envisage particulièrement le problème social et national, tel qu'il se pose pour les chrétiens d'Égypte, mais qui a une portée encore plus générale.

Au stade d'hier : le fanatisme, a suivi le stade d'aujourd'hui : l'œcuménisme. « Un esprit nouveau commence à souffler sur les chrétiens dispersés dans le monde. Ce changement est dû sans doute à une meilleure connaissance de l'histoire de l'Église, mais il faut surtout l'attribuer à un véritable réveil de la charité chrétienne ». L'A. donne des aperçus intéressants sur l'histoire des séparations : *a*) l'Église copte, *b*) l'Église grecque. Ensuite, se tournant vers l'avenir, il se pose la question : Conversions individuelles ou Union des Églises ? « Si nous voulons être francs, il faut reconnaître que les conversions individuelles, si légitimes qu'elles soient, ne résolvent en aucune façon le problème de l'Union des Églises... Autant vouloir épuiser l'océan à l'aide d'un verre d'eau... Ceux qui s'appuient par-dessus tout sur les conversions ne vont pas au fond du problème... Les Églises orthodoxes sont des branches du christianisme antique, elles sont un aspect essentiel du catholicisme entendu au vrai sens du mot : elles représentent un courant authentiquement chrétien de richesse doctrinale, de vie spirituelle, et de pratique liturgique. Vouloir réaliser l'Union par les seules conversions individuelles, c'est vouloir d'une façon plus ou moins détournée, la destruction de ces Églises, quitte à en fabriquer artificiellement des succédanés... Ce que nous voulons, c'est une réunion, c'est une réconciliation des Églises d'Orient et d'Occident... La disparition de l'Église orthodoxe représenterait pour le christianisme une perte irréparable. Les communautés catholiques de rite oriental ne sauraient nous consoler de cette perte... On se ferait illusion de croire qu'elles peuvent servir d'appât pour attirer les orthodoxes. Pour ne parler que du rite byzantin, il y a actuellement de par le monde plus de Grecs-catholiques qui se font orthodoxes que d'orthodoxes qui se

1. *Stimmen der Zeit*, avril 1950, p. 37-42.
2. *Études*, mai, p. 240-249.

font Grecs-catholiques (sans préjudice du passage massif à l'orthodoxie sous les pressions que l'on sait. — N. d. l. R.)... (Mais) nos petites communautés catholiques si dépourvues de rayonnement et peu nombreuses ont un rôle magnifique à jouer, si elles veulent bien le comprendre. (Les catholiques orientaux doivent être) des médiateurs entre l'Occident, avec qui ils partagent la plénitude de la foi, et l'Orient orthodoxe avec qui ils ont ou plutôt devraient avoir une identité de spiritualité et de culture : leur vocation est de n'exister que pour travailler à la réunion de la Chrétienté. Leur mission une fois achevée, ils devront être heureux de disparaître dans l'Orient réuni définitivement à l'Église romaine ». L'A. préconise dans la suite de son article un grand concile œcuménique, groupant à la fois les évêques catholiques et les évêques orthodoxes sous la présidence traditionnelle de l'évêque de Rome. L'obstacle des divergences doctrinales ne lui paraît pas insurmontable du fait que l'orthodoxie n'a pas pris de nouvelles décisions dogmatiques depuis la séparation. « Autrement délicates seront les questions de gouvernement ecclésiastique et de préséance ; les préjugés séculaires qui opposent les races, les civilisations et les spiritualités et enfin l'influence sournoise et cachée de la politique dans un domaine d'où elle devrait être exclue. Dans ce domaine, des deux côtés des concessions sont à faire et je voudrais que les catholiques se montrassent plus généreux ». Dans sa conclusion, le P. Gerday rappelle la détresse en terre de mission en raison de la désunion des Chrétiens. « Pour nous en tenir à l'Égypte, le Christianisme ne peut pas espérer un brillant avenir en dehors de l'unité voulue par le Christ ».

Cette conférence fut donnée devant des routiers. L'« étude technique » des problèmes de l'Union y est recommandée et elle va jusqu'à suggérer des « rallies » rapprochant les scouts catholiques des scouts orthodoxes, « non pour affirmer la fraternité scoute qui existe déjà, mais surtout la fraternité chrétienne ».

Anglicans. — Le Rev. R. D. SAY, secrétaire général du British Council of Churches, dans son rapport sur l'activité du Conseil, à Cardiff, a parlé des RELATIONS du Conseil avec l'Église romaine. Il rappela les contacts au début de la guerre (Sword of the Spirit Movement) et la subséquente

attitude réservée de la part des autorités catholiques anglaises. Sur sa table de travail il garde une photographie d'une réunion de presse à laquelle participèrent l'actuel archevêque de Cantorbéry, alors évêque de Londres, l'archevêque William Temple et le cardinal Hinsley. La porte du Conseil reste ouverte ; le désir est exprimé que des DÉMARCHES soient faites pour reprendre les consultations sur une nouvelle coopération [1].

Protestants. — En ALLEMAGNE ORIENTALE protestants et catholiques se solidarisent dans la PROTESTATION contre l'organisation de la propagande matérialiste athée.

A BAMBERG (30 avril et 1er mai) et par la suite à BAD-SCHALBACH, catholiques et protestants ont fait une nouvelle « EXPÉRIENCE ŒCUMÉNIQUE » ; ils se sont sentis rapprochés autour du PROBLÈME JUIF. En été 1948 des « groupements pour la collaboration entre chrétiens et juifs » ont été formés dans plusieurs villes allemandes. On y évite toute préoccupation purement humanitaire, en cherchant une position de principe. A MUNICH, les 12 et 13 avril, il y eut une réunion d'éducateurs catholiques, évangéliques et juifs, pour examiner les méthodes à employer dans la lutte contre les PRÉJUGÉS entre les différents corps confessionnels [2].

Benediktinische Monatschrift (1950, nº 5/6, p. 233 ss.) publie une CORRESPONDANCE SUR LA MARIOLOGIE entre le professeur WALTER KÜNNETH, doyen de la faculté évangélique d'Erlangen, et le Père PIERRE FEGER, OSB, de Weingarten.

Du 3 au 5 juin a eu lieu une MARIA-TAGUNG dans l'académie évangélique de TUTZING, où des théologiens de diverses confessions ont discuté sur le même thème ; parmi

1. *CW*, mai-juin.
2. *Herder-Korr.*, juin, p. 385 ss.

eux figuraient les professeurs Friedrich HEILER, Michael SCHMAUS (catholique ; son thème fut : « Toute mariologie est christologie »), le Dr. Paulus ZACHARIAS (orthodoxe), le professeur Walter KÜNNETH (« dans le dogme marial de l'Église catholique se révèle une autonomie d'une pensée non scripturaire ») et le Dr. Eduard ELLWEIN (sur Luther interprétant le Magnificat non pas comme une louange de Marie, mais comme un hymne à la miséricorde de Dieu) [1].

Le journal catholique *Wort und Wahrheit* (Vienne) de mars contient un ARTICLE du pasteur luthérien Hans ASMUSSEN, figure très discutée dans le protestantisme d'aujourd'hui. L'article est suivi d'une réponse du professeur Karl RAHNER, S. J, d'Innsbruck [2].

Nos théologiens ont toujours vu dans la « justification » la clef de l'Écriture, dit Asmussen. Mais aujourd'hui nous avons en général mieux compris que la Bible n'admet pas de « principe ». La diversité scripturaire ne se laisse pas réduire à un seul mot. Nous avons appris que cela n'est possible que sous condition. Nous n'avons pas oublié « le dénominateur principal », mais nous prenons aussi au sérieux la diversité des éléments ecclésiastiques et théologiques de l'Église catholique. Il ne faut pas en conclure que nous sommes en route vers Rome. « Mais ce qui importe souverainement c'est le fait que la justification n'est pas seulement une Parole de Dieu, mais un acte de Dieu. Le justifié est changé dans son être même ». Le P. Rahner expose la position du partenaire catholique dans le dialogue interconfessionnel. Sa psychologie ne peut aucunement être celle des *beati possidentes*, malgré les convictions qui constituent une fonction de sa foi en l'Église infaillible.

I. K. EGLI dans le *Reformiertes Kirchenblatt für Österreich*, estime que ce dialogue ne peut avoir rien de sérieux, en raison des limites que la doctrine catholique pose d'avance. Selon lui l'unique endroit pour un tel dialogue sur l'Una Sancta est le confessional... Encore une opinion à ajouter au dossier de l'Instruction *Ecclesia Catholica* !

1. *U* 15 juin.
2. *Id.* 1 juillet.

En SUISSE, protestants et catholiques ont adressé aux gouvernements cantonaux un APPEL COMMUN en faveur d'une application plus stricte des lois existantes sur l'observance du dimanche.

Aux PAYS-BAS le Synode général de l'Église réformée néerlandaise a publié une LETTRE PASTORALE de 96 pages définissant le point de vue réformé à l'égard de l'Église catholique. Détail intéressant : pour éviter que le style et le langage soient trop techniques, un laïc fut adjoint à la commission d'élaboration.

M. REINOLD VON THADDEN, président des journées ecclésiastiques évangéliques d'Essen, y a invité le prince KARL ZU LOEWENSTEIN, président du comité central des journées catholiques allemandes. En mars M. von Thadden exprima à BAD-BOLL sa satisfaction au sujet des directives du Saint-Office. Il souligna la nécessité d'une résistance commune de tous les chrétiens contre les forces hostiles au christianisme [1].

Des CATHOLIQUES, ANGLICANS, PROTESTANTS ET JUIFS du *Religious Bodies Consultative Committee* (créé en 1947) ont lancé au début de juin un appel commun sous le titre *L'héritage spirituel de l'Europe*, en vue de stimuler la foi des croyants devant les dangers actuels causés par la négation ou la trahison des vérités de la foi [2].

En juin ont commencé à Londres des CONVERSATIONS entre CATHOLIQUES, ANGLICANS ET NON-CONFORMISTES en vue de tenter une démarche collective au sujet du statut de l'enseignement religieux. Les subsides, garantis par l'*Education Act* de 1944 étant insuffisants, 159 écoles ont dû fermer leurs portes au cours de l'année scolaire 1949-1950.

1. *CIP* 13 juin et 17 mars.
2. *CT* 9 juin.

Entre Orthodoxes et autres chrétiens. — Notons une réflexion du Dr. Visser 't Hooft, qui, parlant dans la cathédrale d'Utrecht sur les *Anciennes et Jeunes Églises*, fit part de ses impressions lors de sa visite à Istamboul et à l'Église copte d'Égypte :

« Dans cette dernière Église on voit la même situation tragique qu'à Constantinople : une magnifique liturgie chrétienne primitive du 2e et 3e siècle, mais sans la moindre influence sur la vie publique. Le contact avec ces Églises révèle que là ou l'évangélisation cesse, une atrophie de la vie de l'Église se produit et y crée un climat de maladie » [1].

Par ailleurs *SŒPI* du 7 juillet rapporte que 150 délégués orthodoxes, protestants et vieux-catholiques de diverses nationalités se sont réunis du 17 au 19 juin à la maison des Diaconiens de Rüschlikon (Suisse) pour y discuter le thème suivant : *Le sens et l'importance de la liturgie des premiers siècles pour le Mouvement œcuménique.* Des services y ont été célébrés suivant les rites orientaux et occidentaux.

Vieux-Catholiques. — La contribution du professeur Karmiris d'Athènes à la série de travaux de théologie orthodoxe que le département d'Étude du Conseil œcuménique a réunis sur les thèmes d'Amsterdam, a suscité des critiques du côté vieux-catholique. Suivant le professeur Karmiris, les efforts d'union entre orthodoxes et vieux-catholiques n'auraient pas abouti parce qu'il apparut que « l'Église vieille-catholique, qui de toutes les Églises occidentales séparées semble être la plus proche de nous, se trouve sous des influences non seulement latines mais encore protestantes ». L'archevêque vieux-catholique d'Utrecht, le Dr. A. Rinkel a protesté contre cette allégation. Le chroniqueur de *IKZ* (1950, nº 2, p. 109 et s.) en faisant sienne cette

1. *PNHK* 29 avril.

protestation, rétorque en invoquant des témoignages relatifs à des théologiens orthodoxes influencés par la scolastique occidentale.

Anglicans. — A l'occasion du décès du patriarche serbe GABRIEL, un service de Requiem a été célébré le 7 juin à Londres sous les auspices de l'Association des Églises anglicane et orientales.

Au début de juillet mourut l'archiprêtre Vladimir THÉOCRITOV, curé d'une des paroisses russes de Londres et membre de ladite association. Les 23 et 24 juillet des services ont été célébrés à l'Église russe Saint-Philippe et à la chapelle du Church House à Westminster, services auxquels assistaient des représentants de l'archevêque de Cantorbéry et des évêques de Londres et de Gibraltar [1].

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — Sous les auspices du Conseil britannique des Églises, des CULTES INTERCONFESSIONNELS ont été célébrés à la Pentecôte à Londres et ailleurs. A l'abbaye de Westminster a défilé une procession à laquelle prirent part des anglicans, protestants et orthodoxes de toutes les parties du monde. « Pendant le service, les 2000 participants s'unirent en prières pour demander que les barrières qui les divisent, tombent » [2].

Le Dr. FISHER, archevêque de Cantorbéry, a rappelé, à la réunion du Conseil britannique des Églises de Cardiff, l'immense changement survenu au cours de ces 50 dernières années dans les relations entre Églises en Angleterre.

Il souligne cependant que la coopération ne peut pas être l'unique objectif du Conseil : l'unité de foi et de culte est poursuivie par-dessus tout. Il ne suffit pas de composer à cet effet une constitution rigide, mais de tendre peu à peu les efforts réciproques, vers cette unité, afin de la réaliser insensiblement. C'est ce que l'archevêque appelle

1. *ECB*, N° 56.
2. *The British Weekly* 1 juin ; cfr *SŒPI* 9 juin.

le « processus d'assimilation ». Cela prendra du temps, mais ce sera la voie la plus saine pour progresser [1].

On s'attend à ce que les pourparlers entre les ANGLICANS ET LES NON-CONFORMISTES, engagés depuis le sermon du Dr. Fisher à Cambridge, prennent bientôt des formes plus précises. En mai dernier, au cours des sessions de la Convocation, l'archevêque annonça dans le Upper House que le rapport du comité *ad hoc*, présidé par l'évêque de Derby, serait discuté l'an prochain. « Nous serons confrontés sur notre propre sol, pour ainsi dire, et non pas dans quelque coin éloigné du monde, avec des problèmes fondamentaux de rapprochement pour la réunion dans ce pays » [2].

Les problèmes de l'ÉGLISE DE L'INDE MÉRIDIONALE continuent à préoccuper les esprits. Le Rév. A. M. HOLLIS, modérateur de cette Église, a déclaré à l'assemblée annuelle de la *Church Missionary Society*, en mai, que depuis les deux ans et demi de l'union, le sens de l'unité s'est renforcé.

Nous réunissons en une Église les deux-cinquièmes environ de tous les chrétiens non romains de l'Inde du Sud et formons la plus importante des Églises non catholiques d'Asie. Essayez de comprendre notre situation et nos problèmes qui ne sont pas nécessairement les mêmes que les vôtres. Les chrétiens indiens ont besoin d'une formation chrétienne sur une base plus large que celle de la tradition classique gréco-romaine. Des réponses toutes faites ne peuvent servir ici. De la patience est demandée de la part des anciennes Églises. En tout cas, une Église divisée ne peut pas être une manifestation adéquate de l'unique Christ Rédempteur. Unité et Évangélisation sont intimement liées. « Que faites-vous en Angleterre en ce sens ? N'est-ce pas votre devoir, peut-être votre premier devoir, de prendre plus au sérieux la division dans l'Église d'Angleterre à laquelle vous appartenez ? Malgré les plus grandes différences de race et d'héritage, nous nous sommes mieux compris entre nous, dans l'Inde, depuis 25 ans, que les Anglais des différents partis d'une même Église depuis des siècles. Nous connaissons de près l'impuissance d'une Église divisée » [3].

1. *CW*, mai-juin.
2. *The Cowley Evangelist*, août 1950.
3. *The Church of England Newspaper*, 5 mai.

Le 24 mai, avant la séance plénière de la CONVOCATION de Cantorbéry, le Dr. G. K. BELL, évêque de Chichester, a présenté le RAPPORT du comité mixte sur la question des RELATIONS ENTRE L'ÉGLISE D'ANGLETERRE ET L'ÉGLISE DE L'INDE méridionale. On déclare son entière satisfaction quant à l'orthodoxie de la CSI, tout en regrettant les obstacles qui s'opposent encore à une complète intercommunion. Sur ce point, les dispositions suivantes ont été prises :

a) Les membres de la CSI ayant autrefois fait partie de l'Église anglicane, peuvent recevoir la communion dans l'Église d'Angleterre.

b) Les autres membres peuvent le faire en qualité de visiteurs d'une Église chrétienne d'outre-mer, selon que l'évêque le jugera à propos. S'ils deviennent des communiants habituels, la nécessité de se conformer entièrement doit être placée devant leur conscience.

c) Les membres de l'Église d'Angleterre qui se trouvent dans l'Inde du Sud peuvent communier à la CSI.

Les recommandations concernant le ministère sont les suivantes :

a) Tous les pasteurs de la CSI peuvent être invités à prêcher dans nos églises à certaines occasions, selon que l'évêque le jugera à propos.

b) Les évêques et les pasteurs de l'Église d'Angleterre qui se trouvent dans l'Inde du Sud peuvent officier dans la CSI et y prêcher, s'ils y sont conviés.

De considérables divergences d'opinions se sont manifestées au sein du Comité au sujet des évêques et prêtres consacrés et ordonnés avant ou après l'Union. A Lambeth, « une minorité substantielle » estima qu'il n'était pas encore possible de se prononcer définitivement. Le Comité s'est vu obligé de demander aux Convocations de remettre à 1955 la décision finale. En attendant, il reconnaît à tout évêque diocésain la liberté de décider si, oui ou non, des évêques ou des presbytres consacrés ou ordonnés épiscopalement peuvent célébrer la sainte communion dans une église anglicane, à l'initiative du pasteur titulaire. Mais une clause longuement discutée ajoute que cette autorisation ne s'applique, pour le moment, qu'à la célébration dans les églises des provinces ecclésiastiques de Cantorbéry et d'York, « vu les conditions de la vie ecclésiastique en Angleterre ». Le Dr. Bell ajoute à ce propos que personne ne serait surpris si des

pasteurs de la CSI déclaraient inacceptable une invitation portant de telles restrictions [1].

Ajoutons qu'en vue d'une future unité liturgique, le Synode de la CSI a autorisé depuis le 8 janvier l'usage *ad experimentum* d'un NOUVEAU SERVICE EUCHARISTIQUE où figurent plusieurs éléments de la liturgie grecque (litanies diaconales, petite et grande entrée, trisagion) [2].

Au CANADA la commission pour l'union de l'ÉGLISE UNIE a pris la décision d'accepter une structure ecclésiastique, ce qui signifie un pas important vers l'union de cette Église avec l'Église anglicane du Canada. Depuis cinq ans le projet est à l'étude. Les prérogatives exactes de l'évêque devront cependant faire l'objet de nouvelles discussions [3].

ENTRE CHRÉTIENS DIVERS. — L'Assemblée générale de l'ÉGLISE PRESBYTÉRIENNE d'Angleterre réunie le 1er mai à Londres, approuva une déclaration annonçant que l'union congrégationaliste d'Angleterre et du Pays de Galles, et l'Église presbytérienne d'Angleterre « sont d'avis qu'elles doivent resserrer leurs liens et collaborer plus efficacement ». Toutefois, un plan d'union, préparé par des représentants des deux dénominations, a été considéré de part et d'autre comme insuffisant pour permettre de consommer l'union [4].

A propos de l'assemblée constitutive du nouveau CONSEIL NATIONAL DES ÉGLISES AUX U. S. A., qui doit se tenir du 28 novembre au 1er décembre à Cleveland, M. Samuel CAVERT, secrétaire général du Conseil fédéral des Églises américaines, a fait remarquer que le Conseil ne représentera pas une fusion des Églises-membres, mais poursuivra une

1. *Id.* 26 mai, p. 7.
2. *Id.* 5 mai.
3. *SŒPI* 5 mai.
4. *SŒPI* 19 mai.

politique de collaboration dans le domaine du travail social et de l'évangélisation [1]. Il est intéressant de noter en même temps une PROTESTATION violente que l'American Church Union (anglo-catholique) adressa à l'évêque HALL de New Hampshire, qui, en avril, à l'occasion d'une ordination sacerdotale, avait invité des ministres non épiscopaliens à imposer avec lui les mains au nouveau candidat. Le Conseil condamne ce fait comme hautement irrégulier et comme « l'infraction la plus flagrante à la doctrine et à la discipline ecclésiastique dans l'histoire de l'Église épiscopalienne ». Au nom d'une « promotion saine et vraie de la réunion de la chrétienté » on réclame des sanctions exemplaires [2]. Une protestation similaire a été adressée à l'évêque anglican ANGUS DUN de Washington, qui, pour le mercredi des Cendres, avait invité tous les ministres chrétiens de la ville, excepté ceux de l'Église romaine, à se joindre à lui « pour la réception de la sainte communion » [3].

Les COMMUNAUTÉS CHRÉTIENNES D'ÉGYPTE travaillent en commun et se concertent pour toutes les questions d'intérêt commun, a déclaré au Caire Mgr VAN DER BRONCK, Vicaire apostolique pour le Delta du Nil et président du comité de liaison créé en 1944 en vue de représenter les minorités non musulmanes dans toutes les affaires religieuses.

En ALLEMAGNE, du 30 mai au 2 juin, une conférence a eu lieu à BAD-BOLL sur *L'Église et les Églises libres* à laquelle participèrent des représentants des Églises nationales (Landeskirchen) de Bade et de Wurtemberg, de diverses Églises libres, de l'Église vieille-catholique, des Frères moraves, de l'Armée du Salut et des Ménonites. Les délé-

1. *Id.* 5 mai.
2. *LC* 14 et 28 mai.
3. *CT* 9 juin. Cfr Chronique 217.

gués, réunis ainsi pour la première fois, ont adopté une résolution :

Nous reconnaissons, y lit-on, que dans le passé des faits que nous regrettons ont pesé sur nos Églises. Nous sommes prêts dorénavant à mieux écouter ce que nous avons à nous dire mutuellement, à comprendre nos différences, à éviter les critiques faites sans charité fraternelle, et à reconnaître nos responsabilités réciproques »[1].

Mouvement œcuménique.

Le Comité Central du Conseil œcuménique des Églises a tenu sa troisième session annuelle à Toronto, du 8 au 15 juillet. Le Dr. Erling Eidem, ancien archevêque d'Upsal et primat de l'Église luthérienne de Suède, a donné sa démission de président du Conseil pour raison d'âge. Trois des six présidents se trouvaient à Toronto, l'évêque B. Oxnam, le pasteur Marc Bœgner, et le métropolite Germanos de Thyatire. L'évêque Eivind Berggrav d'Oslo, primat de l'Église luthérienne de Norvège, a été élu à la place du Dr. Eidem pour terminer le mandat de cinq ans dont son prédécesseur n'a pu accomplir que deux ans. Il sera remplacé au comité exécutif par l'archevêque Yngve Brilioth, le nouveau primat de l'Église luthérienne de Suède.

Le Comité Central a adopté quelques résolutions que nous résumons ici, en attendant les textes officiels :

1) La seconde assemblée plénière du Conseil œcuménique des Églises, qui se tiendra en août 1953 à Evanston, Illinois, aux U. S. A., aura pour thème : « *Jésus-Christ, le Seigneur, seul espoir de l'Église comme du monde* ». L'assemblée réunira 600 délégués, 150 conseillers au maximum, 100 délégués de la jeunesse, ainsi que des invités dont le nombre ne pourra dépasser celui des délégués.

2) Une résolution intitulée : « *L'Église, les Églises et le Conseil œcuménique des Églises* », proposée à l'étude des Églises-membres, expose les implications de l'appartenance au Conseil œcuménique.

1. *SŒPI* 7 juillet.

a) Celui-ci n'est pas une superéglise et ne le sera jamais, les Églises-membres demeurant libres d'accepter ou de rejeter ses décisions. « Les décisions du Conseil œcuménique n'ont de poids et d'autorité que pour autant qu'elles s'imposent aux Églises par leur sagesse ».

b) L'accord commun n'existe pas encore sur la forme que doit revêtir l'unité finale. Cette question reste à l'étude. Les négociations entre certaines Églises en vue d'une éventuelle fusion ne sont pas du ressort du Conseil ; elles sont la conséquence des relations fraternelles qui s'établissent entre les Églises à la faveur du Conseil.

c) Le Conseil est ouvert à toutes les Églises quelle que soit leur conception ecclésiologique. Certaines Églises, comme les Églises orthodoxes représentées au Conseil, ou l'Église catholique romaine qui ne l'est pas, entendent par « l'Église une, catholique » leur propre Église et estiment que les autres ne sont pas dans le plein sens du mot « l'Église ». D'autres communautés croient que « la Sainte Église, une, catholique et apostolique » est formée de la totalité de ceux qui se disent chrétiens. Entre ces deux conceptions extrêmes certaines confessions professent des notions intermédiaires, Églises luthériennes, anglicanes et d'autres. Le Conseil forme la communauté au sein de laquelle il est possible de discuter ces divers points de vues.

d) La constitution du Conseil stipule qu'il est « *une communauté d'Églises qui acceptent Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur* ». C'est l'unanimité de toutes les Églises-membres, au sujet de ce point, qui leur permet de rester « ensemble » tout en étudiant les points qui les opposent et en cherchant à les dépasser.

3) Quatre Églises, d'Asie et d'Amérique du Sud, comptant ensemble près de 500.000 fidèles, ont été admises comme membres.

4) Un message a été adressé aux chrétiens de Corée à l'occasion de l'épreuve qui frappe leur pays.

5) M. Visser 't Hooft a été invité, conjointement avec les représentants du Conseil international des Missions, à rechercher ce que les organisations œcuméniques pourraient faire en vue d'aboutir à une solution chrétienne du problème des races.

6) On approuve une résolution rappelant à tous les chrétiens « qu'ils ne sauraient éluder l'obligation de soutenir ceux qui, sans qu'il y ait de leur faute, ont perdu leur foyer et patrie ».

7) Condamnation de toute menée d'un gouvernement ou d'une Église ayant pour effet de restreindre la liberté religieuse. « Dans bien des pays, les restrictions à la liberté religieuse sont le fait soit de gouvernements totalitaires, soit de confessions majoritaires ou de

groupes religieux ambitionnant de le devenir ». Une résolution en faveur des objecteurs de conscience a été adoptée également.

8) Condamnation des armes modernes. Quant à l'appel dit de « Stockholm », le comité estime qu'il « doit être considéré plutôt comme un moyen de propagande que comme une véritable proposition de paix ».

L'évêque anglican de Chichester, le Dr. G. K. BELL, parlant à la radio à l'occasion de la réunion de Toronto, a mentionné le document du Saint-Office.

« Si les dernières instructions du Vatican encouragent les catholiques à collaborer au Mouvement œcuménique dans certains cas et sous certaines réserves, il est cependant difficile de voir jusqu'où s'étend cette autorisation limitée. A mon avis, la collaboration des Églises de toutes les confessions, sur la base de la foi en la divinité du Christ, est d'une importance capitale ».

Le Dr. Visser 't Hooft a présenté un RAPPORT SUR L'UNIVERSALITÉ DU TÉMOIGNAGE CHRÉTIEN.

Il souligne la nécessité de rester en contact avec les chrétiens derrière le rideau de fer. Ceux-ci sont en danger d'être oubliés « précisément au moment où ils se trouvent au fort de grandes luttes spirituelles et au moment où ils traversent de dures et belles expériences susceptibles d'enrichir toute la chrétienté ». Il rompt une lance en faveur de certains de leurs chefs qui « sont souvent incompris parce que leurs décisions dans le domaine social et politique sont en opposition avec les idées de la majorité des chrétiens en Occident ». Il ajoute cependant que le Conseil œcuménique désapprouve l'attitude de ces ecclésiastiques qui, « voulant concilier leur christianisme avec des idéologies séculières ou même totalitaires et anti-chrétiennes, ne réussissent qu'à créer une confusion morale et spirituelle ». Les persécutions religieuses dans les pays de l'Est ne sont pas mentionnées. Il a insisté par contre sur la nécessité d'expliquer toujours plus clairement la nature et les buts du Mouvement œcuménique qui se trouve en lutte avec les incompréhensions et exposé aux attaques de la gauche et de la droite, sur le plan politique comme sur le plan théologique.

Miss Sarah CHAKKO, présidente de la commission sur le

RÔLE DE LA FEMME DANS L'ÉGLISE, a déclaré à Toronto que c'est parce que l'Église s'est laissé devancer par le monde dans la reconnaissance de la place qui revient à la femme, que celle-ci s'est détournée de l'Église et a mis ses talents au service des affaires de la vie publique et professionnelle. Un des moyens de travailler à l'unité de l'Église serait d'en tenir compte.

Une HISTOIRE DU MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE paraîtra en 1952 en deux volumes, en vue de la seconde assemblée générale du Conseil œcuménique [1].

FOI ET CONSTITUTION. — Les projets en vue de la troisième conférence mondiale *Foi et Constitution* qui doit se tenir en 1952 à Lund (Suède) furent approuvés par le comité central, après que le Rév. Oliver S. TOMKINS de Londres, directeur de la commission Foi et Constitution eut fait son rapport. Cette conférence recherchera quels sont les OBSTACLES qui se dressent sur la voie de l'unité dans le domaine dogmatique et dans l'organisation ecclésiastique, ainsi que les facteurs non théologiques qui entraînent ou accélèrent le processus d'union. Des commissions préparatoires, sur le culte et la liturgie, sur l'Église, sur l'intercommunion, se sont réunies au cours de l'été en Suisse, en Angleterre et en France [2].

Le Dr. J. WINTERHAGER, directeur du séminaire œcuménique de l'Académie ecclésiastique de Berlin, croit devoir signaler une menaçante CONQUÊTE DE LA CONCEPTION CONGRÉGATIONALISTE sur la conception anglicane de l'Église [3]. Du temps des deux protagonistes du Mouvement œcuménique, Charles Brent et William Temple, l'équilibre entre Faith and Order et Life and Work fut conservé, car tous

1. Sur Toronto cfr *SŒPI*, nos 28, 29 et 30.
2. *Id.* 21 juillet.
3. *Jahrbuch der kirchlichen Hochschule*, Berlin, W. de Gruyter, 1950 (cfr *Herder-Korr.* juillet, p. 449).

deux représentaient une interprétation de l'Incarnation qui se rapproche de celle de l'Église orientale. Ils tenaient à ce que la doctrine protestante sur la perte de l'image de Dieu ne place pas l'homme déchu dans une autonomie par une séparation mécanique du domaine divin d'avec l'humain. L'archevêque Temple cherchait la communion avec l'Église orientale et la formation d'une confession générale commune pour arriver à l'Unité. Par contre, aujourd'hui, « l'attente eschatologique » détermine la perspective théologique du Conseil œcuménique, surtout depuis Amsterdam, ce que l'anglican Edwyn Aubrey appela sa désaffection de William Temple pour se tourner vers 't Hooft ; l'Incarnation devient une idée sans réalité sacramentelle. Le Dr. Winterhager oppose cette tendance eschatologique au « génie de l'Église d'Angleterre ».

Le CIMADE (Comité intermouvements auprès des évacués) avait à nouveau organisé cette année un cours de formation œcuménique destiné aux agents des mouvements de jeunesse et autres jeunes gens et jeunes filles, agissant dans leurs Églises. On invita comme orateurs : Le P. Y. CONGAR, O. P. ; le P. G. CURTIS (anglican) ; le pasteur HÉBERT ROUX (réformé) ; le pasteur B. T. MOLANDER (luthérien) et le professeur P. EVDOKIMOV (orthodoxe) [1].

Signalons trois articles du dernier numéro de la Revue œcuménique (*ER*, summer 1950, n° 4) : Eivind BERGGRAV, *The Tasks of the Church in the Field of International Affairs* ; Adolf KELLER, *Stockholm* 1925 *in the Light of* 1950 ; H. L. STEWART, *The Present Opportunity of the Church*.

ER (1950, n° 3, p. 298) attire l'attention sur l'usage abusif de l'expression « Église mondiale » pour désigner le Mouvement œcuménique. Le Conseil britannique des Églises, réuni à Cardiff, s'est évertué à trouver un mot anglais adéquat pour *œcumenical*, mais sans résultat. Le prof. John

1. *SŒPI* 7 juillet.

Baillie vitupéra contre l'éducation moderne qui rend de telles traductions nécessaires : « Lorsque j'avais quatre ans, expliquait-il, je savais déjà ce que signifie le mot : « presbytérien » ; lorsque j'en avais six, je compris ce que voulait dire : « épiscopalien » ; à l'âge de dix ans, je saisis le sens du mot « superlapsarianism » [1].

Terminons la chronique de ce numéro sur cette note encourageante d'une vocation œcuménique précoce.

3 août 1950. D. T. S.

1. *CW* mai-juin, p. 6.

LIVRES REÇUS

Adrien Boudou, S. J., *Saint Paul, les Épîtres pastorales.* (Verbum salutis, XV). Paris, Beauchesne, 1950 ; in-12, 318 p. — Étienne Domec, S. C. J., *Vie de sainte Jeanne-Élisabeth Bichier des Ages,* fondatrice des Filles de la Croix dites Sœurs de Saint-André. Ibid., 1950 ; in-8, 390 p. — Dom Charles Poulet, *Histoire de l'Église de France.* (Coll. génér. d'Hist. ecclés.). Ibid., 1946 et 1949 ; 3 vol. in-8 ; Moyen âge (320 p.) ; Temps modernes (264 p.) ; Époque contemporaine (440 p.). — Gustave Bardy, *L'Église et les derniers Romains.* (Bibliothèque chrétienne d'Histoire). Paris, Robert Laffont, 1948 ; in-8, 300 p., 300 fr. fr. — Jean-Paul Brisson, *Gloire et Misère de l'Afrique chrétienne.* (Même coll.). Ibid., 1949 ; in-8, 320 p. – Charles Ledré, *L'Église de France sous la Révolution.* (Même coll.). Ibid., 1949 ; in-8, 300 p., 600 fr. fr. — F. Amiot, *Évangile, Vie et Message du Christ.* (Textes pour l'Histoire sacrée. Daniel-Rops). Paris, Arthème Fayard, 1949 ; in-8, 396 p., 500 fr. fr. — Romano Guardini, *L'Essence du Christianisme.* Trad. par P. Lorson. Paris, Alsatia, 1949 ; in-8, 94 p. — Louis Cattiaux, *Le Message retrouvé.* Préface de Lanza del Vasto. Paris, chez l'A. R. Casimir Perrier, 1945 ; in-4, 142 p. — Yves Raguin, *Théologie missionnaire de l'Ancien Testament.* (La Sphère et la Croix). Paris, Éd. du Seuil, 1947 ; in-12, 126 p. — Jean Daniélou, *Le Mystère de l'Avent.* (Même coll.). Ibid., 1948 ; in-12, 208 p. — Robert Rouquette, *Textes des Martyrs de la nouvelle France.* (Même coll.). Ibid., 1947 ; in-12, 126 p.

Bibliographie.

DOCTRINE

Henr. Jos. Vogels. — Novum Testamentum, Graece et Latine. Pars Prima : Evangelia et Actus Apostolorum. Pars Altera : Epistulae et Apocalypsis. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 3e éd. 1949-1950 ; in-16, XVI, 478, 478 et VIII, 481-795 p., DM 9 et 7.

Dans une préface écrite en un latin qui est loin d'être facile, l'A. nous dit son désir d'arriver au texte grec primitif du N. T., à l'encontre de Nestlé qui aurait eu comme but d'établir un nouveau texte reçu sur la base des éditions critiques antérieures. De ce fait ce n'est pas nécessairement la leçon représentée par le plus grand nombre de témoins que retient l'A. Tout en reconnaissant l'intérêt et l'antiquité des leçons dites occidentales, V. refuse de les considérer comme primitives. Quoi qu'il en soit des principes, le texte reste dans les lignes du Texte reçu : il conserve par exemple la recension longue en Luc 22, 16 ss. ; il maintient Luc 22, 43-44, ainsi que Jean 5,4 ; par contre Jean 7, 53-8, 11 est considéré comme non primitif ; les deux finales de Marc sont toutes deux mises entre doubles crochets ; Col. 2,2 conserve le texte reçu (et a un apparat justificatif beaucoup moins complet que Nestlé) ; Rom. 8, 20-21 se lit : ἐπ' ἐλπίδι ὅτι (Nestlé : ἐφ' ἐλπίδι, διότι), l'apparat de V. ne signale même pas de variante ici. La typographie, très claire, est de temps en temps un peu irrégulière dans le premier volume. Il n'y a pas dans le texte de signes de renvoi à l'apparat. D. G. B.

The New Testament of Our Lord and Saviour Jesus Christ newly translated from the Latin Vulgate (by Ronald A. Knox) and authorized by the Archbishops and Bishops of England and Wales. Londres, Burns Oates, 1948 ; in-8, xii-450 p., 12/6.

The Old Testament, newly translated from the Latin Vulgate by Mgr Ronald A. Knox at the request of the Cardinal Archbishop of Westminster. For Private Use only. Vol. I, Genesis-Esther ; vol. II, Job-Machabees. Londres, Burns Oates, 1949 ; in-8, xii-740 et 741-1604 p., 21/– le vol.

Ronald A. Knox. — On Englishing the Bible. Londres, Burns Oates, 1949 ; in-12, x-102 p., 6/–.

Les discussions provoquées par la traduction de la Bible due à Mgr Knox ont été nombreuses et vives. Nous n'avons pas l'intention d'entrer dans le détail du débat ; nous dirons seulement que, en toute franchise et sincérité, nous ne croyons pas que la présente traduction soit destinée à

prendre la place de l'A. V. dans la littérature anglaise. Mgr Knox a un style original, mais personnellement, nous ne pouvons pas croire que l'idéal d'une traduction biblique soit une paraphrase, même lorsque le but de cette paraphrase est explicitement de serrer de plus près l'original. L'A. T. tel que l'A. nous le présente n'est plus un livre hébreu. Dieu ne parle plus à ses serviteurs, il « leur fait savoir que... », ou « il leur envoie une communication ». Or, voici tout le problème. S'il est vrai que pour un homme du XXe siècle Dieu ne parle pas ouvertement en des paroles humaines aux grands hommes de son époque, il en était bien autrement pour l'Hébreu qui voyait Dieu en tout, et qui — comme il disait lui-même — entendait parler Dieu. Faut-il présenter la pensée de l'Hébreu ancien telle qu'il l'a exprimée, ou faut-il la présenter comme si elle était du XXe siècle ? L'A. a choisi la seconde manière, il a très bien fait l'adaptation pour autant qu'elle est possible, mais évidemment nous n'avons plus devant nos yeux la Révélation de Dieu, mais la compréhension de cette Révélation que s'est acquise tel théologien donné. Or, il nous semble que la lecture de la Parole de Dieu est frustrée de son essence si, au lieu de mettre nos intelligences de chrétiens en contact immédiat avec la Parole vivante de Dieu, elle ne nous livre que la parole — je m'excuse — interprétée, transposée par Mgr Knox. *Mutatis mutandis* nous reprenons pour notre compte tout ce qu'écrit H. A. R. dans *Orate Fratres* de janvier 1950 à propos du nouveau Missel Knox. — Signalons à la fin du Vol. II de l'A. T. une version du Psautier faite sur le nouveau texte latin de la Commission Biblique. La présentation typographique de ces trois grands volumes (Library Edition) est parfaite. Nous nous faisons un grand plaisir de signaler un gros avantage de la Bible de Knox sur d'autres éditions même modernes : les notes. Brèves, bien rédigées, fort à propos, elles sont une véritable aide à la compréhension du texte sacré et ne constituent pas une injure à l'intelligence du lecteur moyen !

Le petit livre sur sa manière de traduire représente au mieux le charme du style de Mgr Knox en dehors de la Bible en même temps qu'il contient une brillante défense de son œuvre de traducteur. Nous en recommandons vivement la lecture. Il est rempli d'humour et d'esprit, il est presque parvenu à nous convaincre malgré nous ! Il offre des aspects de la langue anglaise rarement entrevus par le commun des lecteurs.

D. G. B.

Les Psaumes et les Cantiques du Bréviaire romain. Texte de l'Institut Biblique Pontifical. Commentaires du R. P. Th. Stallaert, C. ss. R. Texte français de l'abbé D. van der Waeter. Bruges, Beyaert, 1946 ; in-8, X-498 p.

Harold Ridley. — The Revision of the Psalter. An Essay in Liturgical Reform. Londres, S. P. C. K., 1948 ; in-16, 296 p., 8/6.

The Broadcast Psalter. Selections from the Psalter together with twelve Canticles as used by the British Broadcasting Corporation. Londres, S. P. C. K., 1948 ; in-8, XVI-128 p., 7/6.

Arthur Allgeier. — Die Neue Psalmenübersetzung. Der Liber Psalmorum cum Canticis Breviarii Romani, mit einer Tabelle des neuen Wortschatzes. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1949 ; in-12, 348 p., DM 9.80.

Augustin Bea, S. J. — Die neue lateinische Psalmenübersetzung. Ihr Werden und ihr Geist. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1949 ; in-12, VIII-172 p.

Nous présentons ici ensemble cinq livres sur le Psautier, c'est-à-dire, cinq livres qui s'occupent directement de cet instrument façonné par Dieu lui-même et confié aux hommes pour qu'ils s'en servent en tout temps pour s'acquitter vis-à-vis de Dieu de leur *pensum servitutis*. Deux de ces livres sont presque parallèles, le français présente le texte de la nouvelle traduction latine avec une version en langue vulgaire ; l'allemand ne donne que le texte allemand, mais en appendice on trouve un vocabulaire de tous les mots utilisés dans la version latine nouvelle qui ne figurent pas dans le Psautier gallican. Le « commentaire » français n'est guère plus étendu que les résumés en tête de chaque psaume dans le livre allemand. Les traductions nous semblent compétentes et non dénuées de valeur littéraire. Il s'agit dans les deux cas de livres destinés à faciliter dans le grand public l'utilisation et la compréhension religieuse du nouveau Psautier latin. Ils n'ont pas de prétention scientifique qui dépasse ce but.

Le Rév. Père Bea de l'Institut biblique de Rome fait en bref l'apologie de la version latine si discutée dont il est un des auteurs. Il expose l'histoire de la traduction, les principes et les méthodes d'après lesquels les savants latinistes et hébraisants ont travaillé. Si l'on a tellement écrit contre certains aspects de cette version piane du Psautier, il n'est qu'élémentaire justice qu'on tienne compte aussi des raisons sérieuses qui ont dirigé ses ouvriers. Ceci ne veut pas dire que nous sommes obligés de partager l'avis de l'A.

Nos deux livres anglicans s'inspirent de considérations très similaires à celles qui ont produit la nouvelle traduction latine : rendre le Psautier plus compréhensible tout en reproduisant le sens de l'hébreu. Mais, les Anglais, et les anglicans surtout, sont des traditionalistes conservateurs. Avant tout respecter le texte de Coverdale. C'est donc ce qu'on a tenté : éliminer les obscurités, corriger les erreurs, changer le moins possible. Le résultat nous semble extrêmement heureux dans ces deux livres qui sont en étroite dépendance l'un de l'autre. *The Broadcast Psalter* contient, avec musique, le choix de psaumes utilisés dans les offices religieux émis quotidiennement, le livre de M. Riley contient tout le Psautier avec Cantiques scripturaires et des suggestions pour la distribution de tous les psaumes sur les dimanches et principales fêtes de l'année, disposition qui permettrait à tous les fidèles de connaître tous les psaumes. Rappelons que l'Église anglicane récite le Psautier non pas une fois par semaine, mais une fois par mois. Réjouissons-nous de ce zèle pour la beauté du culte et la gloire du Seigneur qui se développe ainsi dans tous les pays.

D. G. B.

Stanley Cook. — An Introduction to the Bible. (Coll. Pelican Books). Harmondsworth, Penguin Books, 1945 ; in-8, 233 p.

Dans ce numéro de l'excellente série de Pelican Books, nous trouvons un plaidoyer pour la Bible « le Livre le plus extraordinaire qui ait jamais été écrit ». Tout en étant très poussé au point de vue scientifique et exégétique, l'A. voudrait vulgariser ces notions sérieuses pour l'homme moyen ; il veut en outre que son travail ne reste pas stérile, sur le rayon d'une bibliothèque, mais produise un salutaire effet dans la vie du lecteur. L'A. est un esprit fort indépendant. Hon. Litt. D. de plusieurs universités anglaises, professeur d'un cours de religions comparées, spécialiste de la Magie tant blanche que noire, il a aussi fait de la politique révolutionnaire. Plaider une source comme la Bible « to be understood dynamically » (p. 44) est une tendance qui est bien de notre temps. Il va de soi qu'un théologien catholique trouvera certains passages de tendance nettement protestante. A.

P. Dr. Peter Morant, O. F. M. Cap. — Das Psalmengebet, neu übersetzt und fürs Leben erklärt. Schwyz, Drittordenzentrale, 1948 ; in-12, XVI-1120-[40] p.

Ce beau volume publié sous un si beau titre contient le texte latin de tout l'Ordinaire du Bréviaire romain (version récente des psaumes), sa traduction allemande (tout ceci sur la page de gauche) et en face un commentaire assez développé « Pour la vie ». En appendice on trouve les divers Communs des saints, sans traduction et sans commentaire. Ce livre est très pratique et à condition que l'on prépare bien le commentaire avant l'Office (par parties évidemment), il ne peut que faire beaucoup de bien. Le commentaire est sobre, de bon goût, sans étalage d'érudition et bien près des réalités. D. G. B.

J. P. Bonnes. — Homéliaire patristique. (Lex Orandi, 8). Paris, Éd. du Cerf, 1949 ; in-8, 368 p.

Voici un homéliaire comme en ont composé autrefois Alain de Farfa ou Paul Diacre. Il ne s'agit pas ici d'une adaptation artificielle de différents morceaux de la littérature patristique à l'année liturgique actuelle, mais d'un recueil de quelques sermons des Pères prononcés à l'occasion des fêtes du cycle de leur temps. — N'est-il pas à regretter qu'entre les 38 sermons — dont 14 de saint Augustin seul — ce recueil n'en contienne que 10 des Pères grecs, alors que, au dire du compilateur lui-même : « C'est bien l'exemple de ceux-ci qui s'avère le plus instructif en matière de liturgie » (p. 28) ? D'autre part, il semble bien qu'on ne puisse souscrire sans réserve aux thèses de Baumstark sur le sens primitif des festivités chrétiennes, comme on paraît le faire ici. Ce qui n'empêche en aucune manière ce volume d'être un instrument tout à fait précieux pour rendre les œuvres des Pères accessibles aux fidèles, et les introduire par là dans la littérature la plus riche de notre religion. D. M. V. d. H.

A. G. Hebert. — The Authority of the Old Testament. Londres, Faber et Faber, 1947 ; in-8, 326 p., 15/–.

Quelle autorité conserve encore l'Ancien Testament pour qui accepte les résultats de la critique contemporaine ? C'est pour répondre à cette question que le P. Hebert, le théologien anglican bien connu, écrit ces pages où après avoir critiqué la thèse conservatrice qui aboutit à une inerrance matérielle impossible, et la thèse critique qui transforme la Bible en un livre purement humain, il établit une position qui ne se borne pas à juxtaposer l'aspect autoritatif et l'aspect critique au détriment de l'un ou de l'autre, mais les unit étroitement. Il cherche la solution dans une exégèse proprement théologique, qui unit l'original des textes à la foi et à la théologie d'Israël sans que celles-ci créent leur objet. Ainsi on est conduit, pour le cas fondamental de l'Exode, tout en reconnaissant avec les critiques, maints apports largement postérieurs et commentant le fait de base, à admettre l'historicité substantielle de cette histoire du salut. — Le P. Hebert trace alors de manière vivante la formation du canon en soulignant les besoins qui l'ont conditionné. On pourrait peut-être reprocher à l'A. d'être resté un peu trop wellhausénien dans sa vision critique de l'A. T. On sait combien la chronologie des textes est encore peu assurée et combien la critique, sans faire marche arrière, nuance ses positions sur ce point. D'autre part, les textes réduits à leur sens précis ne prendront toute leur signification que dans l'ensemble de cette histoire du royaume. Le P. H. expose ici les idées sur l'espérance messianique que nous avait fait connaître un article de *Dieu Vivant*. — Ainsi est-il tout naturellement amené ensuite à traiter avec maîtrise des relations entre le N. T. et l'A. T. Il montre combien la critique moderne confirme la typologie patristique, et précise les différents sens spirituels de l'Écriture, non sans un peu d'obscurité. En conclusion, il montre dans la Bible une des meilleures voies pour le rapprochement des chrétiens. Ce brillant exposé en est un témoignage.

D. H. M.

Jakob Jocz. — The Jewish People and Jesus Christ. Londres, S. P. C. K., 1949 ; in-8, X-446 p., 21/–.

Notre temps est avide de scruter plus intimement le problème Église-synagogue, et les auteurs israélites, de religion ou d'origine, apportent aussi leur contribution au débat. Nous avons ici l'étude d'un Israélite anglican que le problème tourmente à son tour. Relations du Christ avec la synagogue de son temps et ses diverses tendances, attitude de l'Église durant deux millénaires à l'égard d'Israël, position des *scholars* juifs contemporains, étude plus particulière de la primitive chrétienté juive, à laquelle l'A. attache une grande importance, témoignage des convertis israélites contemporains (protestants), enfin, raison dernière de la scission, tels sont les problèmes abordés dans cette étude. — L'A. souligne comme raison d'opposition ou de difficultés les motifs historiques, en particulier ceux qui ont trait au nationalisme hébreu ou même « gentil », et qui

reposent aux convertis contemporains les mêmes problèmes qu'aux judéo-chrétiens du premier siècle. Mais, contrairement aux savants israélites, et quoique se fondant presque exclusivement sur la critique indépendante, il fait remonter à la vie même du Christ une opposition radicale basée sur les prétentions extraordinaires de Jésus, dépassant clairement la messianité, sans d'ailleurs pour le Christ historique préciser nettement leur contenu. Il se sépare ainsi en partie de la thèse soutenue par J. Isaac, à laquelle il ne se réfère d'ailleurs pas, non plus qu'aux travaux récents de M. Simon, *Verus Israël* sur les relations de l'Église et d'Israël aux siècles patristiques, et de Schoeps sur l'ébionisme.

D. H. M.

Maria. Études sur la Sainte Vierge, sous la direction d'Hubert du Manoir, S. J., T. I. Paris, Beauchesne, 1949 ; in-8, 920 p., et nombreuses illustrations.

Cet ouvrage est un ensemble d'études, distribuées en 3 tomes, sur la sainte Vierge. Il veut être « un exposé des conclusions actuelles de la théologie mariale, une mise au point des problèmes qu'elle propose, une synthèse des travaux dispersés » (p. 7). Ce Ier tome nous semble de loin le plus important. Il traite des questions fondamentales : 1° *La Vierge dans l'Écriture sainte et la tradition* (L. I et II) : dans l'Ancien Testament (M. Robert), dans le Nouveau Testament (G. Hilion) ; chez les Pères (G. Jouassard) ; dans la liturgie occidentale (D. B. Capelle), byzantine (A. Salaville), syro-maronite, chaldéenne, arménienne et éthiopienne (divers auteurs) ; 2° *Les questions de théologie spéculative* : (L. III). Notons surtout l'exposé de M. Jugie sur l'Assomption, où, tout en reconnaissant l'insuffisance des preuves scripturaires, patristiques et liturgiques, l'A. prend parti en faveur de la définibilité, se basant sur des arguments de convenance. Remarquons aussi l'étude de J. M. Bover : Marie, l'Église et le nouvel Israël ; 3° *Le rôle de Marie dans la spiritualité* (L. IV) : Marie et la mystique, la famille, le travail, le sacerdoce (P. Pourrat, qui rappelle entre autres les condamnations du Saint-Office concernant la Vierge-prêtre), les conversions, les missions et l'Action catholique.

D. M. V. d. H.

P. Althaus. — Grundriss der Dogmatik. (Grundrisse z. evangel. Theologie). Gütersloh, Bertelsmann, 3e éd., 1947-1949 ; 2 vol. in-8, 110 et 170 p., 5 et 7,50 M.

Ce compendium de dogmatique évangélique, composé par un des meilleurs théologiens du luthéranisme allemand, en est à sa 3e édition, grâce sans doute à sa clarté et à sa précision. Les paragraphes, toujours courts, sont suivis chaque fois d'une bibliographie succincte, où figurent parfois quelques rares noms d'auteurs catholiques. Le t. I traite de la révélation comme fondement de la théologie dogmatique. Contrairement à ce que fait Barth, la *revelatio generalis* est ici appréciée en fonction de la

revelatio specialis in Christo (Écriture, Église), sans cependant s'émanciper jamais en une *theologia naturalis.* D'ailleurs, la *Zweistöckigkeit* (connaissance à deux étages) que l'A. reproche à la doctrine thomiste des catholiques (I, p. 25, 86), est plutôt dans son argumentation une simplification tactique pour les besoins de la cause, tout comme du côté catholique on simplifie généralement aussi l'idée protestante de la « nature corrompue ». Le paragr. 18 : *Die Konfessionen*, où l'A. confronte le catholicisme avec le protestantisme ainsi que le luthéranisme avec le calvinisme, est particulièrement intéressant. Le t. II traite, en une cinquantaine de paragraphes, la dogmatique luthérienne, divisée en sept parties : Théologie (Dieu), cosmologie (le Créateur et la créature), anthropologie (l'homme), hamartologie (le pécheur, l'*ira Dei*), christologie, sotériologie et eschatologie — division nécessaire en raison de la nature discursive de la pensée humaine, bien que « chaque sentence qu'énonce la dogmatique soit implicitement de portée christologique » (p. 9). — D'autres synopses de la théologie évangélique suivront ces deux petits volumes, qui constitueront un ensemble bien utile, surtout pour le dialogue interconfessionnel.

D. T. S.

O. Cullmann. — Noël dans l'Église ancienne. (Cahiers théol. de l'actualité protestante, 25). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1949 ; in-8, 38 p.

Plaquette qui se lit facilement. L'A. expose successivement les origines de l'Épiphanie et de Noël, en soulignant que la date historique de la naissance du Christ, loin d'influencer la date liturgique de la fête de Noël — et pour cause — fut au contraire l'objet de recherches, quand on voulut « faire prévaloir partout la fête de Noël, fixée au 25 décembre ». Dans la Conclusion, l'A. regrette à juste titre la surestimation pratique de Noël par rapport à Pâques et il voit, un peu subtilement, à notre avis, dans le choix du 25 décembre, l'influence du sens cosmique de la Rédemption.

D. B. M.

D. Jean Hild, O. S. B. — Dimanche et Vie pascale. Thèmes bibliques et liturgiques présentés dans l'esprit des Pères de l'Église. (Coll. « Exsultet », I). Turnhout, Brepols, 1949 ; in-8, 464 p.

Cet ouvrage est une étude sérieuse et propre sur la théologie du huitième jour, telle qu'elle se révèle à la lumière des travaux récents. Les textes les plus importants des liturgies et des Pères ont été bien groupés et intelligemment insérés dans une belle ordonnance : l'Avènement du huitième jour, la vie et la liturgie pascale, la célébration du dimanche vers la fête perpétuelle. Riche et substantielle contribution à la propagation des idées théologiques du mouvement de Maria-Laach dans le public de langue française.

D. O. R.

D. Maura Böckeler, O. S. B. — Das grosse Zeichen. (Die Frau als Symbol göttlicher Wirklichkeit). Salzburg, Müller, 1941 ; in-8, 588 p.

Notre époque si prosaïque a perdu le sens du mystère et des symboles qui en étaient l'expression. Peut-être avait-on abusé jadis de ces signes, sans doute s'en contentait-on sans se soucier de la réalité qu'ils étaient chargés d'incarner : toujours est-il que nous semblons ne plus les comprendre et avoir perdu par là des moyens d'acheminement vers l'invisible. Il est donc heureux qu'ils nous soient rappelés et réexpliqués afin que par leur pratique nous retrouvions des richesses évanouies. L'A. de ce livre fait cette revalorisation sur un premier point, mettant son étude sous le signe d'une parole de l'Apocalypse (XII, 1) : « Un grand signe parut au Ciel : une Femme ». Il ne s'y agit pas seulement d'Ecclésiologie ou de Mariologie, mais de toute une théologie de la « Sophia ». A.

S. Ém. le Card. Tisserant. — L'Église militante. Paris, Bloud et Gay, 1950 ; in-12, 160 p.

Ce petit livre est un recueil de diverses causeries récentes, lettres pastorales et discours, où l'éminent prince de l'Église, secrétaire de la Congrégation pour l'Église orientale, expose quelques grandes questions de l'Église contemporaine. Au premier chef, les dangers courus par le catholicisme devant l'invasion bolchevique (1. L'Église catholique à l'Est du Rideau de fer ; 2. *Militia Christi* ; 3. L'Eucharistie et la persécution exercée envers ses ministres à l'Est du Rideau de fer). Ensuite, la crise religieuse des temps présents : (marxisme, corruption des mœurs, paix menacée, erreurs sociales : 4. Le renouvellement des esprits et des cœurs ; 5. La paix chrétienne ; 6. La liberté). Deux derniers chapitres enfin, à vues très larges, sur « Le christianisme et la civilisation occidentale » (7) et « La religion et la civilisation dans l'histoire » (8). Exposé vigoureux, facile à suivre et apportant beaucoup de lumière. D. O. R.

Gustave Combès. — L'Assaut contre le Christ. Paris, Lethielleux, 1948 ; in-8, 408 p.

Nous avons ici un livre-combat contre tout ce qui n'est pas catholique romain sous le triple aspect idéologique (rationalisme, naturalisme, étatisme et marxisme), mystique (laïcisme, fascisme, bolchevisme, nazisme) et troupes de choc (Franc-maçonnerie, Ligue des Droits de l'Homme, Syndicats et Sans-Dieu). « L'union des Églises, dit l'A. (p. 379) n'a jamais été plus souhaitable ». C'est dire que l'inspiration du livre est plus apologétique qu'irénique. A.

M. I. Montuclard. — Rebâtir le Temple. Petit-Clamart, Jeunesse de l'Église, 1948 ; in-8, 86 p., 75 fr. fr.

Dans toutes les organisations tant soit peu considérables, il y a toujours,

à gauche, un groupe remuant de progressistes, puis, un centre, évoluant lentement selon les opportunités, enfin, un bon nombre de conservateurs pour lesquels tout changement est funeste. Actuellement les progressistes réclament à grands cris que l'on rebâtisse l'Église, et dès lors quelques sages pas trop décourageants essayent de calmer ces impatiences, et de les freiner. Sans doute, disent-ils, il faut un peu plus de liberté, d'air, de lumière et de joie, mais « re-bâtir » le Temple, cela suppose qu'il ait croulé ou que l'on veuille construire sur un nouveau terrain... ce qui serait hérésie. Il faut aussi que l'Église tienne compte des autres fidèles, qui ne sont nullement désireux de changement : « ne faut pas s'impatienter », tout viendra peu à peu, *fortiter in re* mais *suaviter in modo*. A.

HISTOIRE

Léon Homo. — De la Rome païenne à la Rome chrétienne. Paris, Robert Laffont, 1950 ; in-8, 328 p., 600 fr. fr.

Le contenu de cet ouvrage répond parfaitement au titre. Nous y voyons Rome, de païenne devenir chrétienne et, de cité impériale, devenir cité papale. Les étapes de cette double transformation et les luttes à travers lesquelles elle se réalisa sont exposées clairement et le sens en est donné par quelques idées générales. D'autre part, on est étonné de la somme de détails apportés pour justifier les affirmations de l'A. et qui, dans le même temps, forment un exposé vivant et sérieux de la vie civile, mais surtout religieuse, des deux Romes. Un livre substantiel, malgré sa brièveté relative. D. B. M.

T. Jalland. — The Life and Times of St. Leo the Great. Londres, SPCK, 1941 ; in-8, 542 p., 21/–.

On connaît l'étude magistrale du Dr. Jalland intitulée *The Church and the Papacy* (Cfr *Irénikon*, XX (1947), p. 113). C'est à cet érudit que nous devons également un travail d'ensemble sur saint Léon et sur ses multiples activités en relation avec les graves problèmes de son époque. L'A. a exploité ses sources avec une grande fidélité, en particulier l'abondante correspondance de saint Léon. Sa rigueur d'historien impartial se plaît à exalter une personnalité qui domine de haut une époque troublée, et dont toute l'activité se fonde sur l'interprétation traditionnelle des « privilèges pétrins » (sur la justification historique desquels l'A. fait du reste quelques réserves). On étudiera avec une attention particulière les huit excellents chapitres consacrés aux relations de saint Léon avec l'Orient, si riches d'enseignements. Notons que l'A. ne paraît pas avoir connu le travail du P. Sylva-Tarouca sur la correspondance du saint pape. Il eût été bon de mentionner le si classique *Monophysisme sévérien* de Mgr Lebon, qui éclaire si bien les luttes christologiques (Dioscore) et de faire allusion, à propos du *Codex encyclius*, au travail de Th. Schitzler (1938), *Der Kampf um Chal-*

cedon. Enfin, p. 405, la fête de la Transfiguration paraît déjà exister, alors qu'il s'agit simplement chez saint Léon du commentaire du premier samedi de carême. Cet ouvrage sera apprécié de tous les unionistes qui souhaitent que le Dr. Jalland nous donne encore de semblables travaux.

D. H. M.

L. E. Elliott-Binns. — The Beginnings of Western Christendom. Londres, Lutterworth, 1948 ; in-8, 412 p., 25/-.

L'A. entend nous tracer un tableau de la chrétienté occidentale jusqu'à l'époque constantinienne dans ce qu'elle aurait déjà de spécifique. Dans une première partie il étudie le milieu politique, religieux et social où se développa le christianisme occidental. Dans une seconde partie — la meilleure à notre sens — il passe en revue les débuts du christianisme dans les différents secteurs de l'Occident, en une série de chapitres très documentés et d'une lecture agréable. Enfin une troisième partie étudie les croyances et l'organisation (œuvres littéraires, développement du dogme, ministère, vie chrétienne et culte), et c'est ici qu'il nous paraît dépasser largement son propos. Notons une exégèse — à l'inverse de Jalland — très minimaliste des premiers développements de la papauté. L'A. se laisse aller parfois, sur des questions dogmatiques, à des affirmations cavalières ou démodées, qui déparent quelque peu et étonnent de la part de cet historien. On lira cependant l'ouvrage avec grand intérêt.

D. H. M.

H. Chirat. — L'Assemblée chrétienne à l'Age apostolique. (Lex Orandi, 10). Paris, Éd. du Cerf, 1949 ; in-8, 284 p.

La description des assemblées chrétiennes à l'âge apostolique ne peut que nous aider à mieux comprendre nos réunions liturgiques d'aujourd'hui. Les écrits du Nouveau Testament et la lettre de S. Clément sont les seules sources historiques pour une telle recherche. C'est en vue de s'y référer que l'A. du présent ouvrage nous montre d'abord les relations qui existaient entre les premiers chrétiens et les lieux du culte juif : le temple et la synagogue ; les judéo-chrétiens n'ont pas cessé d'assister à ces réunions jusqu'au moment où ils eurent à endurer des persécutions sanglantes de la part de leurs frères de race. L'A. en vient ensuite aux réunions organisées par les chrétiens eux-mêmes : il étudie successivement le local, les présidents (il distingue ici 1° les témoins du Seigneur, ou encore les Apôtres, c'est-à-dire les envoyés « plénipotentiaires » — *schaliach* — du Seigneur, et 2° la hiérarchie « pneumatique » : prophètes et didascales), la prière commune, les lectures, la catéchèse, le chant, le silence. L'A. se réfère presque uniquement aux sources anciennes, et ne cite que très peu d'ouvrages modernes. Nous avons été frappé cependant de la ressemblance du second chapitre de cet ouvrage avec l'étude de D. Gregory Dix, *The Ministry in the Early Church* (p. 228 et sv.) insérée dans *The Apostolic Ministry*, publié par K. E. Kirk (en 1947). — Le chap.

III traite du baptême : catéchèse préalable (parfois très rudimentaire), caractère communautaire, jeûne préparatoire, préférence pour « l'eau vive » (selon la *Doctrine des Apôtres*, VII, 1-2), immersion complète ou incomplète. Il est question encore de diverses cérémonies comme la confirmation, la « prière du Seigneur » etc., etc. Le chap. IV est consacré à l'Eucharistie. Ici encore nous avons cherché en vain une référence à un autre ouvrage de D. Dix, *The Shape of the Liturgy* (1943, p. 216 et sv.), dont les emprunts sont manifestes, jusque dans la suite des citations et les tableaux comparatifs. Malgré ces remarques, l'ouvrage se recommande comme œuvre d'initiation à la liturgie primitive, dont on cherche tant aujourd'hui à renouveler l'étude en la rapprochant des institutions judaïques. D. M. H.

P. Henri Musset. — Histoire du christianisme spécialement en Orient. 3 Vol. Harissa (Liban), Imp. Saint-Paul (t. I et III) et Jérusalem, Imp. des PP. Franciscains (t. II) ; 1948 ; in 8, XX-637, VIII-264, VIII-309 p.

Le professeur d'histoire ecclésiastique du Séminaire grec-catholique de Sainte-Anne de Jérusalem enrichit la bibliographie des manuels destinés à cet enseignement d'un instrument de travail vraiment nouveau qui ne tardera pas à devenir indispensable. Désormais on ne pourra plus avoir d'excuses pour ignorer les Églises d'Orient d'après l'âge patristique ou la date fatidique de 1054. Ce qui revient à dire que ces trois volumes ont leur place marquée sur la table de travail de tout professeur d'histoire et particulièrement de tous ceux qui ont la charge de la formation du jeune clergé. Le tome Ier qui conduit le lecteur jusqu'à cette date de 1054 (excommunication de Cérulaire) contient déjà beaucoup de choses qu'ignorent les manuels et même maint ouvrage scientifique ; quant aux tomes II (jusqu'à la Révolution française) et III (l'époque contemporaine), ils sont pratiquement nouveaux dans leur plus grande partie. Pour chaque période, après un coup d'œil sur l'histoire politique de l'Occident et de l'Orient, l'A. expose les questions doctrinales qui y ont été agitées, les avatars des diverses Églises : Rome et l'Occident, les patriarcats orientaux et les Églises d'ancienne dissidence telles que les Nestoriens, les Monophysites et les Monothélites. Ensuite il passe à l'organisation ecclésiastique et aux institutions. Naturellement la marche en avant de la Primauté romaine, l'histoire du grand schisme oriental et des tentatives de réunion reçoivent une attention particulière. En un mot, bien des questions passées simplement sous silence ou exposées d'une manière souvent assez inexacte dans les ouvrages occidentaux sont traitées ici d'une manière suffisante si pas exhaustive. Chacun d'ailleurs pourra compléter son information grâce aux notes nombreuses renvoyant aux sources ou aux études spéciales. Ajoutons que chaque volume est muni d'un index onomastique très complet. Bref ces excellents volumes comblent une lacune. On pourrait pourtant regretter que l'A. dont le propos fut d'écrire un manuel destiné aux séminaristes de Sainte-Anne, se soit abstenu d'exposer l'histoire des différentes liturgies orientales, de la théo-

logie et des dogmes. Il est vrai que cette lacune est comblée pour ses élèves par des ouvrages spéciaux que malheureusement nous ne possédons pas encore (à part le très précieux *Cours de Liturgie melkite* du regretté P. COUTURIER du même Séminaire, cours très pratique qui est un manuel de rubriques et non un cours d'histoire liturgique). Dans les questions controversées, l'A. est généralement très conservateur, sans excès et sans se départir jamais d'un irénisme du meilleur aloi, et avec une très grande largeur de vues. Vraiment nous sommes loin des récriminations et des comparaisons aussi inexactes que désobligeantes que l'on croit de mise lorsque l'on aborde les dissidents, dans certains ouvrages par ailleurs d'une valeur scientifique incontestable. Enfin, pour être un manuel scolaire, cet ouvrage n'en est pas moins basé sur une documentation très personnelle très variée, contenant les meilleurs travaux catholiques et grecs dissidents et contrôlés par un recours constant aux sources. Malheureusement cette bibliographie ignore les travaux en d'autres langues que le français et le grec : c'est là, nous semble-t-il, sa plus grande lacune. Malgré cela on ne peut que féliciter le P. Musset pour son beau travail et les séminaristes de Sainte-Anne pour avoir depuis si longtemps un tel maître. H. E. MERCENIER.

Ch. de Clercq. — Histoire des Conciles d'après les documents originaux. T. XI, Conciles des orientaux catholiques, I : de 1575 à 1849. Paris, Letouzey et Ané, 1949 ; in-8, XII-492 p., 1300 fr. fr.

Un code est chose très vivante, car il n'est pas seulement l'énoncé idéal de la Loi, mais son adaptation aux temps et aux lieux et aussi le condensé d'us et coutumes remontant parfois très haut. Les Codes s'adaptent à la diversité des psychologies, c'est pourquoi, dans l'Église catholique, ils doivent être nombreux, témoignant par là même de sa souplesse d'adaptation. Faut-il ajouter que c'est, avant tout, sur ce point que nos frères séparés jugeront de la sincérité du respect que l'autorité affirme pour leurs particularismes légitimes ? Il serait vain, en effet, de maintenir les liturgies de l'Orient si, dans le même temps, on supprimait indistinctement ses Codes. C'est dire quelle répercussion l'œuvre actuelle de codification du Droit Oriental aura sur l'avenir de la réunion des chrétiens et avec quel tremblement, peut-on dire, elle doit être entreprise. Elle prépare l'édifice où nos frères séparés seront invités à entrer : puisse-t-elle le construire dans le style qui leur est familier. — Une œuvre de ce genre suppose la connaissance de la législation antérieure. A ce point de vue, le présent ouvrage est important, puisqu'il contient les décisions canoniques prises par les Conciles des Orientaux catholiques depuis 1575, sous le contrôle de Rome. Important, il l'est aussi en raison de la place que ces décisions tiennent dans l'élaboration actuelle du Code de droit canonique oriental. A la fin de sa préface, l'A. écrit en effet : « Parmi celles-ci (les sources de la Codification du Droit oriental), comme l'indique abondamment l'édition annotée de la Constitution *Crebrae allatae*, les Conciles et Synodes

orientaux catholiques tenus depuis 1575 forment l'élément le plus important ». Cette importance donnée à des sources qui n'auraient jailli qu'à la fin du XVIe siècle et à une période où le courant latinisant était en pleine force, pourrait signifier la rupture avec les siècles antérieurs. Il n'en est certainement pas ainsi. D'abord, ces sources ne sont pas les seules auxquelles on puise. De plus, dans l'utilisation de ces conciles eux-mêmes, les canonistes chargés de la codification savent très bien qu'un texte de droit, le jour où il est libellé, reprend des textes antérieurs et doit donc être rédigé et surtout interprété en fonction de la tradition dont il est le résumé. N'est-ce pas pour ce motif que toute codification sérieuse est précédée de la recherche et de l'analyse des sources ? Soyons sûrs que le sens historique ne fera pas défaut aux artisans du Code oriental. Seuls, des régimes totalitaires pourraient songer à briser avec tout un passé. — Dans les décisions des Conciles des Catholiques orientaux, si plus d'un article, conformément à ces principes, remonte loin dans le passé, plus d'un est repris du droit latin, ce qui ne signifie pas, au reste, que ce soit toujours une intrusion regrettable. Parfois, ces textes d'inspiration latine comblent une lacune et parfois redressent une déviation. Mais parfois aussi, spécialement chez les Maronites, comme l'A. le signale (p. 32), ou chez les Malabares (p. 67), on assiste à une véritable latinisation au sens péjoratif. Il faut d'ailleurs noter que, dans ce dernier cas, on constate des tâtonnements, des variations, v. g., sur l'âge de la communion, de la confirmation, sur les empêchements de mariage et que, plus d'une fois, l'épiscopat oriental a défendu ses traditions contre le zèle assez peu clairvoyant de certains légats. L'ouvrage de M. de Clercq devra donc être lu et médité par tous ceux qui s'intéressent à la Codification du Droit oriental ; ils trouveront, dans des remarques pertinentes, mais trop rares, de l'A., de judicieuses mises en garde. Ce n'est pas la moindre utilité de ce livre, si riche et si opportun.

D. B. MERCIER.

P. Rousset. — Les origines et les caractères de la première Croisade. Neuchâtel, La Baconnière, 1945 ; in-8, 206 p.

Les « origines » et les « caractères » de la première croisade : telle est la perspective limitée, mais neuve et originale, dans laquelle l'A. a choisi de voir et d'étudier son sujet. Son dessein n'est donc pas de refaire après les savants allemands et français, l'histoire, la chronique des faits et gestes de la croisade, mais de les interpréter et de les expliquer. L'ouvrage constitue une synthèse qui paraît bien définitive, de la littérature si touffue du sujet. (Les sources et les documents cités constituent une bibliographie imposante). On en retire une notion nette du croisé, de l'idée de croisade, de l'époque qui l'a vu naître et se développer, etc.

P. H.

J. Orcibal. — Les origines du Jansénisme. II : Jean Duvergier de Hauranne, Abbé de Saint-Cyran, et son temps. (Bibl. de la Rev. d'Hist. eccl., 26). Louvain, Rev. d'Hist. ecclés., 1947 ; in-8, XVI-688 p.

En recensant le livre de M. Jaccard (*Irénikon*, XXII (1949), p. 453-54) nous opposions à celui-ci l'ouvrage d'Orcibal que nous voudrions apprécier maintenant. M. O. après avoir livré dans le I[er] tome de cette manière de nouveau « Port-Royal », la correspondance de Jansénius, entreprend ici l'étude minutieuse des faits et de la vie de Saint-Cyran jusqu'en 1638 (date de son arrestation), et il en dégage les éléments d'une solution du fameux mystère de la personnalité du grand janséniste. Il a l'avantage, sur tous ses prédécesseurs, d'une connaissance plus assidue des textes et des documents originaux, et cette familiarité même lui permettra de porter un jugement plus averti et plus serein. Il essaye ainsi en de fortes pages de résoudre le problème de la dualité du personnage. Repoussant la thèse du machiavélisme, comme celle de la psychopathie (prônée surtout par les pages de Bremond), vivement critiquées et à raison, il l'explique, tout en mettant les nuances, par la vigueur de son effort pour approcher le christianisme total. Ce livre représente une étape capitale dans les travaux sur la personne de Saint-Cyran. D. H. M.

Benedictus, der Vater des Abendlandes, 547-1947. Weihegabe der Erzabtei St-Ottilien. Munich, Schnell et Steiner, 1947 ; in-8, 622 p.

Horae monasticae. XXXII Bijdragen van Monniken uit Noord en Zuid bij de Ruines van de Aartsabdij Monte Cassino. Thielt, Lannoo, 1947 ; in-4, 264 p., nombreuses illustrations.

Voici deux hommages à saint Benoît à l'occasion du XIV[e] centenaire de sa mort. Le premier est l'œuvre des moines de l'archiabbaye de Sainte-Odile, de la congrégation bénédictine missionnaire du même nom, volume copieux, contenant vingt-trois études sur la doctrine et la règle du grand patriarche. Il serait trop long d'analyser chacune d'elles. Contentons-nous de dire un petit mot de l'une ou de l'autre. La série s'ouvre par une étude sur *L'image de Dieu dans la règle bénédictine*, du R[me] Archiabbé D. Ch. Schmid. Résumons-la en quelques phrases : « La conception de Dieu telle qu'on la trouve dans la règle bénédictine est tout simplement la conception catholique chrétienne » (p. 15) ; plus spécialement, saint Benoît aime à rappeler à ses moines l'omniprésence de Dieu et le jugement dernier ; le Christ est le centre de tout ; la vie monastique est la milice du Christ, mais aussi la participation à sa passion ; le moine doit voir le Christ partout : dans l'Abbé, dans ses confrères malades, dans les pauvres. A cette première étude, correspond celle de D. Z. Bucher : *L'image de l'homme dans la R. B.* Dans la forme surnaturelle de vie commune qu'est l'état monastique, la créature se dirige d'une façon parfaite vers son but essentiel c'est-à-dire Dieu, de qui elle s'est détournée par le péché, et à qui elle doit retourner une fois libérée et renouvelée par le Christ. L'apport le plus important, sinon le plus volumineux, à cette belle édition, est celle de D. S. Brechter. Cinq articles sont signés de son nom : *La forme sociologique du bénédictinisme dans ses origines ; Saint Benoît et les anciens ; L'essence de la crainte révérentielle dans la Règle de S. B. ; Marcus Poeta*

du Mont-Cassin ; et enfin *Le portier rôdeur, une correction textuelle à la Règle,* où l'A. veut prouver que le mot « vagari » du chap. 66 est à remplacer par « vacari ». La question assez délicate de la valeur juridique de l'oblation des enfants dans les monastères a été traitée par D. I. STEGMANN sous le titre : *Le lien résultant de l'oblation selon la R. B.* L'A. tient que l'oblation était, selon l'idée du saint législateur, une vraie profession, en entraînant par le fait même toutes les conséquences. Cette thèse est établie surtout contre D. R. Riepenhoff et D. I. Herwegen. Le grand patriarche n'a fait que codifier en cela ce qu'il voyait faire partout en son temps. Pour ceux qu'intéresse la comparaison entre la culture chinoise et la doctrine chrétienne, nous renvoyons à la dernière et très longue étude de ce volume : *L'homme confucianiste et la morale bénédictine* de D. O. GRAF.

Le second ouvrage nous vient des moines et moniales des monastères bénédictins, cisterciens et olivétains de Hollande et de Flandre. L'édition est faite au profit de la reconstruction du Mont-Cassin. Nous y trouvons une traduction néerlandaise de l'encyclique *Fulgens radiatur.* Vient ensuite un article du R^me^ D. CAPELLE, *La profession monastique, second baptême.* Dans les documents qu'on allègue en général pour expliquer l'analogie entre la profession monastique et le sacrement de baptême, l'A. croit pouvoir distinguer deux tendances : l'une orientale qu'on pourrait appeler « pneumatique », mystique, sacramentelle, l'autre occidentale, qui met plutôt l'accent sur l'aspect ascétique de la vie monastique. Le courant mystique ne serait toutefois pas original, mais dériverait du rite de la prise d'habit que les premières générations de moines n'ont pas connu. L'A. explique ensuite comment en Occident cette idée d'analogie a eu ses répercussions sur le rituel même de la profession monastique. En conclusion, il rapporte la thèse de saint Bernard, suivant laquelle l'analogie en question ne repose que sur un fondement moral. — Suivent quelques exposés sur la Règle (D. E. DEKKERS, *De Humilitate* ; D. E. DE CLERK, *Orationi frequenter incumbere* ; D. P. ANDRIESSEN, *Si fratri impossibilia injunguntur,* etc.). Sous le titre *Les moines de saint Benoît dans le monde moderne,* le P. H. RONGEN, O. C. R., de Tegelen, compare la situation actuelle avec les temps de S. B., et en tire les conclusions : aujourd'hui encore les moines peuvent contribuer efficacement à sauver l'Église et la culture chrétienne : leur prière, leur vertu et leur exemple peuvent créer une sphère d'influence où l'action du diable est réduite à l'impuissance. A côté de bien d'autres articles intéressants, on trouvera dans ce volume quelques études sur les débuts de Cîteaux, ainsi que sur l'influence de la réforme de Bursfeld dans les Pays-Bas.

D. M. V. d. H.

Dr. J. C. A. Fetter. — De Russen en hun Kerk. Arnhem, Van Loghum, 1947 ; in-8, 264 p., 7.95 fl. (rel.).

Un livre sur les Russes et leur Église, écrit avec finesse par un pasteur hollandais. Le tempérament protestant de l'A. a apporté beaucoup de discrétion dans l'appréciation des divers aspects de ce sujet varié. A chaque page, on sent que le problème Orient-Occident préoccupe l'A. mais nulle part on ne trouve des spéculations à la Schubart. On ne peut guère exiger ici plus de compréhension envers le catholicisme qui est d'ailleurs traité avec irénisme. Le chapitre le moins heureux, même du point de vue de la théologie orthodoxe (pour la distinguer de la philosophie religieuse de certains penseurs orthodoxes) est, à nos yeux, celui sur la Theotokos. Il n'est pas vrai de dire que le dogme catholique sur la sainteté de Marie la met « hors de la nature telle que celle-ci est depuis la chute originelle » (p. 234). Plutôt que de faire des rapprochements fantaisistes avec la *Magna Mater* mythologique, le Dr. Fetter eût dû se rappeler que la Mère de Dieu est dans l'économie de la Rédemption, selon les deux liturgies, la *Mater Dolorosa* — par où est signifié qu'elle est pleinement des nôtres, avec son Fils, *sub lege* comme tous les hommes. Ajoutons quelques autres remarques : Le texte Mc 3,21 ne dit pas ce que l'A. lui fait dire (p. 231). P. 235 lisez « 21 november » pour la fête de la Présentation. Page 141 il est dit que les catholiques romains « trouvent raisonnable que l'Église soit gouvernée dictatorialement ». Est-ce sûr ? Enfin, l'interprétation de l'introduction du *Filioque*, qui résulterait d'un désir de l'Église institutionnelle de « canaliser » le Saint-Esprit, nous paraît gratuite (pp. 223 ss.). Mais dans son ensemble ce livre, qui contient aussi de belles illustrations, mérite l'attention. D. T. S.

R. Seewald. — Symbole. *Zeichen des Glaubens.* Lucerne, Éd. Rex, s. d. ; in-8, 153 p. et planches.

Livre d'« images ». L'A. veut remettre les symboles chrétiens à leur place d'honneur. Il ne désire point faire de l'archaïsme mais susciter plutôt une méditation pieuse chez les lecteurs. Beaucoup de ses motifs sont empruntés aux anciennes représentations des catacombes, transposées toutefois en une forme moderne d'un goût parfois discutable. Pour chaque image, il y a sur la page d'en face une explication très sobre, en trois ou quatre lignes, souvent tirée de l'Écriture sainte, des Pères de l'Église, de saint Thomas, ou de quelque texte liturgique. L'initiative du dessinateur ne manque pas d'être sympathique ; on peut cependant ne pas être d'accord sur l'une ou l'autre de ses représentations.

D. M. V. d. H.

G. H. Cook. — Mediaeval Chantries and Chantry Chapels. Londres, Phoenix House, 1948 ; in-8, XII-196 p., 21 /–.

C'est un trait quasi général des cathédrales, églises, abbayes et chapelles

anciennes d'Angleterre que de contenir une ou plusieurs chapelles mortuaires. Construites par les princes, les nobles ou les bienfaiteurs, elles devaient conserver leur mémoire ; ils avaient fondé des messes qui devaient y être célébrées à perpétuité. Ces fondations furent supprimées sous Henri VIII. Sous Édouard VI, en 1547, un Acte plus explicite fit passer la propriété de ces chapelles et des fondations à la Couronne, pour la raison que « la doctrine et la vaine opinion de l'existence du purgatoire et de l'utilité des messes étaient maintenues par l'abus des trentains et des messes ». Les monuments subsistèrent, même si souvent les statues en furent enlevées. L'auteur fait remonter l'origine de ces fondations jusqu'au XIIIe siècle ; elles témoignent de la croyance au Purgatoire et de l'utilité du suffrage pour les défunts, avant la Réforme. Ces constructions sont de délicats exemples de gothique anglais. L'auteur les décrit dans la seconde partie de sa très intéressante étude, après avoir fait l'histoire de cette institution, dans la première. Livre des plus attachants dans lequel l'histoire, la liturgie, le droit, l'archéologie ont leur part.

D. Th. Bt.

A. Carlier. — Les anciens monuments dans la civilisation moderne. Paris, « Les Pierres de France », 1920-1928 ; texte authentifié en 1934 ; publié en 1945 avec adjonctions de 1939-1945. 4 vol. in-4°, 1446 p.

L'ouvrage, qui est destiné à servir de base à la revue « Les Pierres de France », constitue en quelque sorte l'exposé succinct des idées que cette publication est appelée à mettre en lumière et à défendre. L'A. y témoigne d'une incontestable originalité d'esprit et d'une personnalité très accentuée. Dans le Tome I : *La mentalité nouvelle devant les anciens monuments*, il développe ses conceptions sur les limites irréductibles du passé par le présent, de même que sur le fondement et la nature des devoirs de conservation. Le Tome II constitue un réquisitoire contre *Les fautes de notre époque*. Dans le T. III l'A. expose comment il envisage les obligations de la civilisation nouvelle devant les anciens monuments. Le tome IV est intitulé *Essai d'initiation aux anciens monuments... dans la mesure du possible*. Soucieux de déférer à la légitime curiosité de ses lecteurs, l'A. a terminé son ouvrage par une annexe autobiographique (p. 1305 à 1400). Bien que conçu dans un tout autre esprit ce livre fait penser aux *Propos d'un entrepreneur de démolitions* de L. Bloy.

J. S.

Jean de Mailly, O. P. — Abrégé des Gestes et Miracles des Saints. (Bibliothèque d'Histoire dominicaine, I). Paris, Éd. du Cerf, 1947 ; in-8, 526 p.

Voici à la fois une contribution à l'hagiographie populaire et à l'histoire des Vies des Saints. Les « gestes » des *miracles* des Saints ont été écrites à l'usage du peuple fidèle au XIIIe siècle, par un frère prêcheur dont on ne sait à peu près que le nom. A des moments perdus, sans doute, le

P. Dondaine a traduit et préfacé ce long légendaire, qui, tel qu'il se présente — tome premier d'une nouvelle collection — trouvera des lecteurs. Il constitue une sorte d'année liturgique du sanctoral, avec toute la naïveté de l'esprit du temps. A recommander pour les lectures faites dans les communautés. D. O. R.

James Brodrick, S. J. — A Procession of Saints. Londres, Burns Oates, 1949 ; in-8, 20 p., 10/6.

Le R. P. Br. ne nous présente pas ici « un saint pour chaque jour de l'année », mais se contente de nous en offrir un pour chaque mois. Ce qui nous met en présence de douze dissertations sur des saints anglais, écrites avec moins d'érudition que de bonne humeur et d'humour britannique. Tour à tour, SS. Aelred, Colman, Cuthbert, Anselme, Godric, Boniface, John Fisher, Aidan, le Bx R. Corby, S. J., SS. Thomas de Hereford, Hugues d'Avalon, et Thomas de Cantorbéry défilent devant nous. Nous en avons même treize à la douzaine, car la Vénérable Marie de l'Incarnation termine cette procession imposante. D. H. M.

RELATIONS

Karl Adam. — Una Sancta in katholischer Sicht. Dusseldorf, Patmosverlag, 1948 ; in-12, 124 p.

— Vers l'Unité chrétienne. Le point de vue catholique. (Coll. Les Religions, 5). Trad. de l'ouvrage précédent, par F. de Bourbon-Busset. Introd. du P. Bouyer. Paris, Aubier, 1949 ; in-12, 172 p.

Ces trois conférences traitent toutes plus ou moins directement du phénomène luthérien. La première est historique ; elle met à nu sans pitié les racines de la Réforme. La seconde étudie dans ce contexte les différents aspects de l'*Erlebnis* du réformateur. Sur les possibilités de la réunion, l'A. émet la thèse importante qu'une rencontre entre catholicisme et protestantisme ne peut être fructueuse qu'en prenant Luther comme point de départ. La dernière conférence est particulièrement intéressante. L'A. y envisage d'un point de vue très réaliste le « comment » du retour des protestants (adaptation de la loi du célibat ; reconstitution du diaconat ; concessions liturgiques). On ne devra pas perdre de vue le milieu où ces pensées sont nées. Il est clair que dans le protestantisme luthérien, les perspectives catholiques se laissent plus facilement entrevoir qu'ailleurs. L'A. s'est inspiré des travaux de Karl Bihlmeyer et de Joseph Lortz ; il ne ménage pas, comme eux, les faits historiques. On pourrait cependant se demander si ces faits, raccourcis ainsi en quelques pages, ne trahissent pas un peu toute la réalité historique. Le pasteur von Allmen (*Verbum Caro* 1950, p. 58) voit dans ce livre un témoignage de la « fermentation à l'intérieur de l'Église romaine », mais le considère comme « incapable de faire avancer d'un pouce l'unité chrétienne ». Quoi qu'il en soit, ce

sont somme toute des racines assez périphériques de la Réforme que l'A. met ici à découvert. Son livre et les travaux des autres historiens cités ne vont pas encore assez, croyons-nous, aux racines profondes, aux causes moins secondaires que les faits palpables de l'histoire ; ceux-ci ont été engendrés, eux-mêmes aussi, par une *mauvaise idéologie*, comme il appert déjà en ce qui concerne le grand schisme d'Occident (1347-1417). Nous vivons encore dans une théologie déchirée entre les chrétientés d'Orient et d'Occident. Au moment de la Réforme, apparaît un manque de substance théologique chez les gens d'Église. Et lorsque finalement se réunit le concile de Trente, d'interminables discussions se font jour. Nous pensons spécialement à la session VI qui dura plus de six mois, sur la justification, d'où résulta, il est vrai, une réponse très ferme quant à la justice inhérente, mais où le problème de la double justice fut plutôt éludé qu'élucidé. Les minutes de ces débats révèlent chez les Pères un manque d'enracinement dans la grande tradition de l'Église indivise. N'est-ce pas là un fait plus grave que la Saint-Barthélemy ou que les exploits des papes de la Renaissance ? D. T. STROTMANN.

G. Florovsky, F.-J. Leenhardt, R. Prenter, A. Richardson, C. Spicq, O. P. — La Sainte Église universelle. Confrontation œcuménique. (Cahiers théologiques de l'actualité protestante, H. S. 4). Paris-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1948 ; in-8, 220 p., 8 fr. s.

En marge des études ecclésiologiques qui se font dans les différents organismes œcuméniques mais en harmonie avec elles, la collection très vivante et théologiquement très qualifiée, dirigée par J.-J. VON ALLMEN (*Ir.* a eu l'occasion d'en recenser plusieurs volumes déjà), s'enrichit d'une « confrontation œcuménique » sur l'Église, afin d'aider un « consensus » à se faire ; elle la dédie à M. Visser 't Hooft. La Préface qui est du Directeur et n'engage que lui, situe cette intention dans son contexte théologique ; on y trouve cette phrase vraiment caractéristique : « Et du sein de ce labeur rempli de promesses, l'Église chante de joie, car elle sent venir le jour où elle pourra enfin se prosterner dans la repentance commune de son péché et implorer le pardon qui l'engagera sur le chemin de l'obéissance » (p. 8). Les études, malgré l'intention de confrontation, semblent avoir été écrites indépendamment les unes des autres ce qui est peut-être dommage. Elles débutent par celle de G. FLOROVSKY (qu'il n'est pas nécessaire de présenter aux lecteurs) : *Le Corps du Christ vivant, une interprétation orthodoxe de l'Église* (p. 9-57) avec en exergue un texte de saint Augustin, chose plutôt inattendue chez un théologien orthodoxe. Cette contribution est une version plus prolixe, détaillée et approfondie que celle parue dans le premier volume préparatoire à la conférence d'Amsterdam. Le plan n'en est pas très net parce qu'elle veut décrire plutôt que définir l'Église ; celle-ci en ressort comme une réalité évidente, glorieuse, dont les Pères ont eu une conscience spécialement aiguë : christologique en tant que Corps du Christ (aspect plutôt nouveau aussi

en théologie orthodoxe) ; communautaire, d'origine apostolique, fondée sur les sacrements et le mystère de la Pentecôte ; détentrice du charisme de vérité ; divinisatrice et eschatologique ; au monde l'Église doit montrer le nouveau type d'existence, le « monde à venir ». F.-J. LEENHARDT, professeur à la Faculté de théologie protestante de Genève, considère *la Réalité et les caractères de l'Église* à la lumière de la vocation au salut et de la grâce ; la réalité devient ainsi coextensive avec les initiatives divines dans l'humanité ; celles-ci sont invisibles mais se manifestent par les formes sociologiques, sans être constituées par celles-ci (l'inverse serait la thèse « ecclésiasticiste »), tout comme l'âme l'est par le corps ; c'est surtout vrai pour l'Unité de l'Église qui est son caractère le plus propre. Cette manifestation est d'ordre missionnaire d'abord, mais eschatologique aussi. L'Église doit donc être en son corps ce qu'elle est dans son âme et son unique but est de conduire au Christ et de lui donner des membres nouveaux. Une phrase importante, me semble-t-il : « Les croyants sont les membres du Christ, et non les membres de l'Église, on l'oublie trop souvent ; l'Église conduit à lui et non à elle. On passe par elle, mais on la dépasse, afin de le rencontrer » (p. 89).

R. PRENTER, professeur de théologie luthérienne à Aarhus (Danemark), pour exposer *l'Église d'après le témoignage de la Confession d'Augsbourg* (p. 93-131), fait à la lumière de la Bible, une exégèse approfondie, complète, intéressante et instructive de l'article VII de ladite Confession dont voici quelques éléments : L'Église qui est le peuple de Dieu dans l'histoire, *ne possède pas* ses attributs ; ils lui sont donnés par le Christ ; son péché est précisément de vouloir les posséder et de substituer ainsi p. ex. au don de l'Unité des formes humaines, au don de sainteté une justice propre qui est la racine de sa sécularisation. L'histoire de l'Église est une continuelle infidélité au Christ comme celle d'Israël était une constante rébellion contre Yahwé. Mais par des interventions salutaires le Christ triomphe du péché et réforme son Église par la Bible, et quand elle y répond elle devient visible bien qu'imparfaitement, en attendant le retour du Christ, elle devient son Corps. L'A. met en relation la réforme par la Bible avec les confrontations interconfessionnelles qui font mieux comprendre l'Écriture. Le chanoine A. RICHARDSON de Durham (anglican) donne une *Interprétation anglicane de l'Église* (p. 133-174) en s'appuyant principalement sur les théologiens carolins (XVIIe s.) et en résolvant dans leur esprit les problèmes qu'ils n'ont pas pu prévoir ; la position spécifiquement anglicane est faite de foi biblique, de tradition et de raison, celle-ci n'étant pas du rationalisme, mais contrôlant et au besoin complétant la tradition. Le peuple de Dieu existe dans le monde dans un but essentiellement missionnaire et la désunion entre chrétiens y est un obstacle. L'Église a une unité que les hommes peuvent rendre manifeste ou qu'ils peuvent obscurcir, mais ils ne peuvent ni la créer, ni la détruire (p. 143) et c'est Dieu, et non pas une autorité humaine, qui juge si oui ou non on appartient à l'Église. Le plus contraire à l'esprit anglican est la pré-

tention à l'infaillibilité. Il me semble que très caractéristique aussi pour celui-ci est la conception que l'A. a des relations entre l'Église et l'État, basée sur l'assertion que la première doit rédimer l'ordre social, politique et économique tout entier (p. 171) et que le second détient le ministère royal du Christ. L'A. exprime au sujet du ministère, des idées peu « catholiques » sur la nature de l'épiscopat. L'étude du R. P. Spicq, O. P., sur *l'Église du Christ* (p. 175-219), munie d'un *imprimatur*, se meut dans les lignes de l'école biblique dominicaine mais ne rencontre guère la problématique œcuménique.

Il est bien difficile de dégager un *consensus* de la « confrontation œcuménique » sur l'Église à part peut-être le manque de distinction entre l'Église locale et universelle, la limitation à l'Église militante et l'importance attachée au problème du ministère ; aussi l'éditeur s'est-il bien gardé de le faire.

Par contre, certaines oppositions se font jour. Sans vouloir en faire quelque chose d'essentiel, pour ne pas tomber moi-même dans un travers œcuménique que je critique ailleurs, et pour ne pas sortir des limites d'un compte rendu je n'en signale qu'une : chez von Allmen, Leenhardt et Prenter l'Église semble plus distante de son Chef, le Christ, que chez Florovsky et Richardson, et partant, plus dépendante de lui *actuellement* (opposé à *habituellement*). Je laisse le reste à la découverte de ceux qu'intéresse l'ecclésiologie et qui profiteront beaucoup de la lecture de ce beau livre. D. C. Lialine.

C. W. Mönnich. — Una Sancta. Amsterdam, Elzevier, 1947 ; in-8, 542 p.

Malgré les bonnes intentions de son auteur, jeune professeur à l'Université d'Amsterdam jadis pasteur évangélique luthérien à Maastricht, ce gros livre érudit, captivant par endroits, nous apparaît au point de vue théologique et œcuménique mener à un piège ou une impasse. Devant une telle vision du christianisme, où toutes les valeurs spécifiquement chrétiennes sont nivelées au plan d'une théologie esthétisante, on s'explique quelque peu le pathos de la théologie dialectique contre les tendances libérales. Des analyses historiques conduisent l'A. à s'autoriser à se prononcer péremptoirement sur des réalités proprement théologiques. Cela conduit à un grand sophisme : la communion des saints ne commence nulle part sur la terre, Dieu seul est l'unité de la Chrétienté (p. 531). « Si l'on me dit qu'au cours des siècles, l'Église est restée l'Épouse immaculée du Christ, que Dieu l'a préservée de (...), je trouve cela une histoire d'une émouvante beauté en raison du sentiment de paix qui l'a créée et non à cause de son contenu, car à cet égard je dois juger autrement dès que je me mets à sonder son analyse par les moyens de la critique historique » (p. 523). En effet, le titre du livre nous apparaît comme une ironie, ainsi que l'A., à la fin de son livre, l'a bien pressenti (p. 528). Le Dr. Mönnich cite (p. 535) un long texte de l'auteur païen Maxime de Tyr dont voici la dernière phrase : « Lorsqu'un Grec se souvient de Dieu

par l'art de Phidias, un Égyptien par la vénération d'animaux, un autre par un fleuve, un autre par le feu, je ne discute pas leurs disparités, pourvu qu'ils le connaissent, l'aiment, s'en souviennent ». L'A. estime que nous ne pouvons pas mieux que Maxime de Tyr exprimer l'amour de Dieu, et il met ce texte directement en parallèle avec les paroles de Paul : « Quand je parlerais les langues des hommes et des anges, si je n'ai pas la charité, je suis un airain qui résonne ou une cymbale qui retentit ». Tout le riche matériel historique de ce livre veut suggérer que l'amour seul peut unir. Mais l'œuvre du Saint-Esprit y apparaît comme toute sécularisée. Dans le langage du réalisme biblique, cela revient à dire que la croix du Christ y est « évacuée » (I. Cor. 1, 17). Pour une conception de l'Église en tant que « corps du Christ », il n'y a pas de place ici. D. T. S.

N. Arseniev. — Pravoslavie, Katoličestvo, Protestantizm. Paris, YMCA, 2e éd. 1948 ; in-8, 145 p.

Rien n'a été changé dans cet opuscule, dont la première édition remonte à 1930. Le cardinal Mercier et le baron von Hügel y sont toujours mentionnés comme étant morts « depuis peu » (p. 97, 100). Cette réédition pure et simple a quelque chose de décevant du fait que ces pages traitent d'un sujet qui, au cours de ces vingt dernières années n'a cessé d'être discuté, remué et peut-être même quelque peu rénové. Les considérations de M. Arséniev sur le protestantisme n'ont rien de particulièrement essentiel. Quant au catholicisme, pourquoi l'A. n'a-t-il pas tenu de faire mieux dans la présente édition puisqu'il répète que la description qu'il en fait est « incomplète et imparfaite » (p. 100) ? Cet aveu, vieux de vingt ans ne lui en faisait-il pas un devoir ? Pour démontrer le juridisme et l'esprit de calcul dans l'Église catholique, l'A. parle de messes votives « célébrées hâtivement, l'une après l'autre, à un même autel et par le même prêtre (!) » (p. 37). Pouvons-nous entrevoir l'espoir de voir cela corrigé dans une troisième édition ? L'interprétation de l'infaillibilité papale (pp. 43 ss.) est également caricaturale : « Selon le dogme du Vatican, la connaissance de la vérité est donnée au Pape indépendamment, sans rapport avec l'Église » (p. 43). Connaître la vérité et déclarer, en certaines circonstances, une vérité connue comme certaine n'est point du tout la même chose. C'est cette déclaration, ce jugement ultime en matière de foi, qu'a pour objet le privilège de l'infaillibilité par lequel le successeur de Pierre confirme ses frères, afin qu'ils ne soient pas « emportés à tout vent de doctrine ». D. T. S.

H. Schroten. — Christus, de Middelaar, bij Calvijn. Utrecht, P. den Boer, 1948 ; in-8, 502 p.

Voici une étude fouillée sur la doctrine du Christ Médiateur chez Calvin. Poussé par une forte préoccupation pastorale, l'A. veut mettre en lumière la prédication de la certitude de la foi du Réformateur. Connaître le Christ dans son rôle de Médiateur, c'est le connaître uniquement en fonction de la Rédemption de la race humaine et non pas dans sa relation

avec le Père ou avec la création (le cosmos). Comme Médiateur, il est entièrement « pour nous ». C'est ainsi qu'il nous est révélé et qu'il se révèle à nous par l'Esprit. Tout le reste est du domaine de la « spéculation ». La doctrine de la Récapitulation chez Calvin est sa doctrine de la triple fonction sotériologique du Christ, Prophète, Roi et Prêtre. C'est le fondement de la certitude du salut, et l'A. expose au long et au large ce que Calvin a écrit à ce sujet. Chez le Réformateur genevois comme chez son interprète, il y a une pointe de polémique contre la doctrine catholique concernant la certitude de la foi. Remarquons cependant que si dans la doctrine catholique la certitude du salut n'est pas affirmée, cela n'implique nullement un rabaissement de la foi à une « opinion douteuse » (p. 263). Bien au contraire, l'attitude de la foi y est maintenue dans toute sa pureté, en tant que la foi y est toujours considérée comme un *don* gratuit, où l'homme se sait sans cesse entièrement dépendant de la miséricorde souverainement *libre* de Dieu, *sans aucune garantie acquise. Soli Deo gloria* ! L'Église prêche la « joie du salut » — mais c'est la joie de la *foi*, qui n'a d'appui ni dans ce monde, ni dans la simple compréhension intellectuelle de l'œuvre du Christ. Le N. T. nous dit d'être « sans crainte » et en même temps de « rester dans la crainte » ; il s'agit là d'une dialectique que l'Église, semble-t-il, a toujours mieux entrevue que les meilleurs « dialecticiens » réformés, anciens et contemporains.

Nous faisons encore abstraction de l'aspect subjectif du problème, celui de la persévérance finale, pour adopter autant que possible le point de vue de l'« adversaire ». Avec leur affirmation de la certitude absolue du salut, Calvin aussi bien que Luther sont en contradiction avec eux-mêmes, en attribuant à l'homme ce qu'il ne possède jamais, mais que, sans cesse, il doit recevoir : la grâce qui le justifie. *Sola gratia* ! La « réponse passionnée » de Calvin au cardinal Sadolet, pour laquelle aussi le Dr. Schroten se passionne (pp. 249 ss.), nous paraît sous ce rapport viciée par les torts d'une polémique âpre et unilatérale. Cependant, sauf ce point important, cette thèse doctorale contient une belle synthèse des vues de Calvin sur l'œuvre de notre salut, selon les grandes lignes de la révélation biblique. Seulement, en faisant de la confiance biblique une assurance de certitude, les Réformateurs ont certainement faussé leurs intentions profondes. Ne voulaient-ils pas placer tout le salut de l'homme en Dieu seul ? C'est par l'abandon de toutes ses certitudes devant Dieu, qu'il est permis au chrétien de vivre de la foi et de la grande espérance, en vertu de la Parole et des promesses de Dieu, bien qu'il en soit indigne. Ces réflexions nous portent à nous demander s'il est tout à fait erroné de faire dater les origines de la société « bourgeoise » européenne du temps de la Réforme ? Le moyen âge témoigne, en général, de plus d'inquiétude, bien que nous concédions volontiers qu'en cette époque de diableries et de bondieuseries, on n'ait pas toujours assez cherché le repos et la paix dans le seul Médiateur. Il n'empêche que l'élément de certitude introduit dans la vie chrétienne comme interprétation de la confiance chrétienne constitue, sans aucun doute, un piège plus dangereux que nous tend le Malin. Les ca-

tastrophes que nous avons vécues et les maux encore plus grands qui nous menacent constituent peut-être, sous ce rapport, un signe d'avertissement salutaire. D. T. STROTMANN.

E. Hirsch. — Geschichte der neuern evangelischen Theologie. Gütersloh, Bertelsmann, 1949 ; in-8, XIV-412 p., en 5 livraisons ; 3,50 M. la livraison.

L'A. de cet ouvrage peut être considéré comme le dernier grand représentant d'un courant théologique à base de science historique rationnelle. Ses infirmités ne l'ont pas empêché de surveiller de près la dernière mise au point de son œuvre (l'ensemble comprendra 30 livraisons). Son éditeur tout en déclarant ne pas se solidariser avec ce genre de théologie, estime, non sans raison, que ces recherches sagaces sont d'un grand intérêt pour éclairer les fondements des discussions théologiques actuelles. M. Hirsch expose l'histoire de la théologie évangélique récente dans ses rapports avec les tendances principales de la pensée européenne entre 1648 et 1870. Quant à la méthode, Baur, Dilthey et Holl sont ses maîtres et ses modèles. Cette première partie est divisée en trois livres traitant : 1° des nouvelles idées concernant l'État et sa relation avec l'Église ; 2° du changement des conceptions cosmologiques, et de la foi en Dieu ; 3° de la religion naturelle et de la révélation chrétienne. Ceux qui s'occupent des questions interconfessionnelles seront éclairés par cette étude. Mieux qu'ailleurs on y voit s'y dérouler le processus de l'émancipation de la raison devenant de plus en plus la seule interprète de la vie humaine et de ses rapports avec Dieu. La doctrine nouvelle du droit et de l'État (Grotius, Hobbes, Locke, Spinoza) aussi bien que les nouvelles connaissances en physique, cosmologie et astrologie, ont produit une nouvelle évolution de la conscience morale et religieuse. A cette lumière nous devons comprendre p. ex. le développement du problème de la tolérance religieuse tel qu'il se pose aujourd'hui de nouveau avec insistance. Chez Grotius l'idée de tolérance se base sur le droit naturel ; c'est chez lui que pour la première fois apparaît dans l'histoire européenne (p. 29) l'idée que notre conscience propre et celle de l'hérétique ont, du point de vue moral, les mêmes droits. Mais l'idée de la tolérance (pour Locke, signe distinctif de la vraie Église), si simple qu'elle puisse paraître à première vue, s'avérait être « un nid de difficultés pratiques » (p. 62). Il est intéressant de remarquer comment contre l'« athéisme » de Spinoza les représentants de la nouvelle science et de la nouvelle philosophie opposèrent encore la ferme volonté de garantir leurs liens internes avec l'histoire spirituelle de l'Occident chrétien (p. 104). Le déisme anglais fera changer aussi cette attitude. L'A. qui s'y arrête longtemps conclut ce Ier volume en disant que les déistes anglais n'ont pas encore été assez radicaux dans leur attaque contre la vieille structure de la théologie. Mais l'évolution a commencé et les autres volumes la décriront jusqu'à ses dernières limites. Des tables détaillées font de cette œuvre du savant historien allemand, désormais aveugle, un précieux instrument d'information historique. D. T. S.

C. Crivelli, S. J. — Protestanti e Cristiani orientali. (Documenti e Studi di espansione cristiana, I). Rome, Civiltà Cattolica, 1944 ; in-12, 438 p.

G. de Vries, S. J. — Cattolicismo e Problemi religiosi nel prossimo Oriente. (Même coll., 2). Ibid., 1944 ; in-8, 158 p.

Le premier de ces deux ouvrages nous décrit les différents contacts qu'ont eus les protestants avec les Églises orientales dissidentes. L'A. nous montre d'abord les rapports intervenus entre l'Église anglo-épiscopalienne et les Églises orthodoxes non slaves. Il y ajoute un appendice intitulé : l'Église de Grèce et les ordinations anglicanes, où il montre la différence d'opinion de cette Église d'avec les autres Églises orthodoxes ; puis vient l'histoire des relations entre anglicans et orthodoxes russes ; les tentatives de Palmer, le congrès de Lausanne, l'action de l'YMCA, l'institut russe de théologie de Paris, etc. L'A. traite encore des relations des anglicans avec l'Église serbe, ainsi qu'avec l'Église nationale tchécoslovaque, des missions protestantes chez les Nestoriens, chez les Syro-Malabars et chez les Arméniens. Dans les derniers chapitres, il expose l'influence des protestants en Syrie, chez les Coptes et chez les Éthiopiens. Enfin, il consacre une étude au diocèse anglican de Jérusalem.

Recueil d'une série de conférences faites par le R. P. de Vries à l'Institut oriental de Rome, le second ouvrage nous fait connaître la situation de l'Église catholique dans les différents pays du Proche-Orient. On y passe en revue les principaux d'entre ces pays : le Liban, la Syrie, la Palestine, l'Iraq, l'Égypte et la Turquie. D. M. V. d. H.

C. Crivelli, S. J. — Piccolo Dizionario delle Sètte protestanti. Rome, Civiltà Cattolica, 1945 ; in-12, 316 p.

Cet ouvrage ne veut être qu'un petit manuel où sont énumérées les diverses sectes protestantes en ordre alphabétique, avec, pour chacune d'elles, des renseignements un peu généraux mais utiles. On sera peut-être étonné de trouver dans cette liste, outre les Albigeois et les Jansénistes, les Ku-klux-klan, les déistes et bien d'autres qui n'ont avec le vocable « protestant » au sens attribué à ce mot dans le langage, qu'une parenté énigmatique. D. M. V. d. H.

F. Ranft. — Das katholisch-protestantische Problem. Fulda, Parzeller, 1947 ; in-12, 318 p.

La première partie du livre est consacrée à la biographie d'un curé de Francfort nommé Münzenberger et à son activité apostolique au sein des diverses œuvres catholiques et plus spécialement du *Bonifaziusverein*. La deuxième partie touche les relations de cette société avec le *Gustav-Adolfverein*, organisation correspondante de propagande et de conservation protestantes. L'A. traite ce problème comme un conservateur catholique d'extrême droite. Pour son excuse il faut dire que sa documentation est exclusivement étroite et nationale. Pour lui tout le problème se réduit à l'obstination des protestants à ne pas vouloir se convertir au plus tôt.

A.

P. Tillich. — The Protestant Era. Translated and with a concluding Essay by James Luther Adams. The University of Chicago Press, 1948 ; in-8, XXXIX-323 p. 4 dl.

Professeur de philosophie et théologie en diverses universités allemandes, M. Tillich avait dû se réfugier aux États-Unis, fuyant le nazisme. Sa science est aussi grande que son expérience de la vie. Dans le présent livre il se demande : « What is wrong with christian civilisation », c'est-à-dire : le protestantisme a-t-il besoin d'une nouvelle Réforme ? A une époque où beaucoup de personnes réclament un « renouveau », l'A. montre que le protestantisme contient une possibilité de perpétuel renouvellement et que selon la fameuse parole de Schleiermacher « la Réformation doit continuer ». Présenter la religion ou plutôt la théologie, sous cet aspect empirique, c'est l'adapter aux lecteurs américains, mais il faut ajouter que cette évolution vaut mieux qu'un stérile statisme et que, sur sa route, le protestantisme peut bien rencontrer des valeurs qui nous sont communes avec eux. A.

U. Valeske. — Die Stunde ist da. (Zum Gespräch zwischen den Konfessionen). Stuttgart, Schwabenverlag, 1948 ; in-8, 136 p.

La société « Pierre et Paul » est un groupe d'écrivains tant protestants que catholiques qui veulent servir le rapprochement entre leurs Églises. Il y a vingt ans une telle entreprise eût été impossible. Qu'elle soit possible aujourd'hui, c'est là un signe de nos temps. Les auteurs de ces publications ne se proposent pas de se cacher mutuellement les difficultés de cette entreprise, ils les envisagent honnêtement et hardiment, mais ils savent qu'un frère blessé tient à son point de vue plus fort qu'une ville assiégée et c'est pourquoi ils prennent grand soin de parler en « irénistes ». Dans ce volume les auteurs protestants exposent leurs objections contre certains aspects de l'Église et, d'autre part, ce qu'ils y admirent et seraient prêts à accepter. Rien ne vaut une telle sincérité pour que l'on se comprenne mieux, qu'on se rapproche et que finalement, s'étant mieux aimés, on s'unisse davantage. A.

The Official Year-Book of the Church of England, 1950. Londres, Church House, 1950 ; in-8, XXXIV-593 p., nombreuses annonces, 12/6.

Ce précieux ouvrage communément appelé le *Livre bleu de l'Église* est maintenant dans sa 68[e] année. Outre les renseignements qu'on y trouve chaque année et qui s'étendent à toutes les branches de l'Église anglicane, on nous donne pour 1950 un supplément sur certaines institutions moins connues du public, les Chapelles royales, p. ex. Livre de référence absolument indispensable à tous ceux qui, à un titre quelconque, ont à s'occuper de l'Église anglicane, ses institutions, ses œuvres ou ses personnalités.

D. G. B.

LIVRES REÇUS

JEAN DE LA HARPE, *La Logique de l'assertion pure.* (Nouvelle encyclopédie philosophique). Paris, Presses universitaires de France, 1950 ; in-12, XII-78 p., 200 fr. fr. — GERMAINE GUEX, *La Névrose d'abandon.* (Biblioth. de Psychanalyse). Ibid., 1950 ; in-8, 140 p., 300 fr. fr. — GUSTAVE L. S. MERCIER, *Le Dynamisme ascensionnel.* Ibid., 1949 ; in-8, 324 p., 500 fr. fr. — JEAN PIAGET, *Introduction à l'Épistémologie.* (Bibl. de philos. contemp.). Ibid., 1950 ; 3 vol. in-8, 362, 336, 344 p., 700, 700, 600 fr. fr. — THÉODORE RUYSSEN, *La Société internationale.* (Même coll.). Ibid., 1950 ; in-8, 240 p., 440 fr. fr. — RAYMOND RUYER, *Éléments de Psycho-biologie.* (Même coll.). Ibid., 1946 ; in-8, 294 p., 280 fr. fr.

DANIEL CONSIDINE, S. J., *Paroles d'Encouragement.* (Museum Lessianum, sect. asc. 34). Traduit de l'anglais par G. de Vaulx de Champion. Bruxelles, Éd. universelle, 1947 ; in-12, 186 p. — ABBÉ JOSEPH BOUTET, *Manuel historique des Ordinations.* Bruges, Desclée de Brouwer, 1949 ; in-12, XXIV-198 p., 50 fr. b. — HENRI PRADEL, *Comment former des Hommes.* (Problèmes d'éducation). Ibid., 1947 ; in-12, 254 p. — P. MARTIAL LEKEUX, O. F. P., *Le Secret de l'Apostolat dans la Vie de l'Abbé Édouard Poppe.* Ibid., Lettre préface de Mgr Kerkhofs. Ibid., 1949 ; in-12, 62 p., 18 fr. — HENRI DESMET, *Imitation de Jésus-Christ.* Essai de traduction en sentences rythmées dans le ton de l'original. Ibid., 1949 ; in-12, 464 p. — FR. R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *L'Éternelle Vie et la Profondeur de l'Ame.* Ibid., 1950 ; in-8, 380 p., 80 fr. b. — MARIA MONTESSORI, *La Messe vécue pour les Enfants.* Ibid., 1949 ; in-8, 122 p. avec planches. — ROBERT KOTHEN, *Christianisme et Société.* Louvain, Warny, 1948 ; in-12, 260 p. — *Trente ans d'Études religieuses.* Études religieuses, tables générales 1920-1949 (nº 667). Liège, Pensée catholique, 1950 ; in-12, 40 p. — DOM GASPARD LEFEBVRE, O. S. B., *Le Christ, Vie de l'Église.* Bruges, Éd. de la Vigne, 1949 ; in-12, 8, 200 p., 30 fr. b. — DOM GÉRARD THIBAUT, *Petit Bréviaire des Laïcs.* Textes traduits et rythmés en vue de la récitation à haute voix. Turnhout, Brepols, 1948 ; in-12, 48 p. — JOS. SCHRIJVERS, C. SS. R., *L'Histoire merveilleuse de Sœur Varvara (Catherine Szapka), Supérieure générale des Sœurs ukrainiennes de saint Joseph,* 1896-1942. Louvain, Bibl. Alfonsiana, 1949; in-12, 200 p. — R. ERNST, *In Christo Jesu.* Eupen, Am Kloster, 2, 1946 ; in-8, 112 p.

ROMANO GUARDINI, *Theologische Gebete.* Francfort s/M, Knecht, 1944 ; in-8, 56 p. — BENEDIKT BAUR, O. S. B., *Werde Licht.* Liturgische Betrachtungen an den Sonn- und Wochentagen des Kirchenjahres, III. Fribourg-en-Br., Herder, 1950 ; in-12, 692 p. — EUCHARIUS BERBUIR, *Das Kirchenjahr in der Verkündigung.* Ibid., 1950 ; 2 vol. in-12, 340 *et* 304 p.

C. M., PROFESSEUR DE THÉOLOGIE, *Primauté de saint Joseph d'après l'Épiscopat catholique et la Théologie.* Montréal, Éd. Fides, 1945 ; in-8, 514 p. — M. LŒFFLER-DELACHAUX, *Le Cercle, un Symbole.* (Coll. Action et Pensées). Genève, Éd. du Mont-Blanc, 1947 ; in-12, 210 p. — SR. M.-CL. RUTISHAUER, *La « Mère des Pauvres », Mère Marie-Thérèse Scherrer, Fondatrice des sœurs de Charité de la Sainte-Croix d'Ingenbohl* Trad. de l'allemand par I. Barbey. Fribourg-en-Suisse, Éd. Saint-Paul, 1950 ; in-12, 440 p., nombreuses illustrations. — LEV TOLSTOJ, *Carteggio confidenziale con Aleksandra Andréjevna Tolstaja.* (Saggi 43). Turin, Einaudi, 1944 ; in-8, XIII-222 p. — MARCOLINUS DAFFARA, O. P., *De Peccato originali et de Verbo incarnato.* Turin, Marietti, 1949 ; in-8. XIV-464 p., 950 L. it. — LUIGIA REBECCHI, *L'Antropologia naturale di San Gregorio Nisseno.* Plaisance, Divus Thomas, 1943 ; in-8, 56 p.

GEORGE KAFTAL, *Saint Catherine in Tuscan Painting.* Oxford, Blackfriars, 1949 ; in-8, 134 p. avec illustrations, 10/6. — GEORGE KAFTAL, *St Dominic in early Tuscan Painting.* Ibid., 1948 ; in-8, 96 p. avec illustrations.

Θεοδώρου Ν. Κάσταvâ, Πέτρος, ὁ κορυφαῖος τῶν Ἀποστόλων. Salonique, Théodoridis, 1946 ; in-16, 150 p., 5.000 dr. — *Ὑακίνθου Δημητρίου* (H. Gad). *Πνευματικὸς Ὁδηγός.* Athènes, [La Bonne Presse], 1950 ; in-16, 212 p.

Imprimatur.
P. BLAIMONT, vic. gen.
Namurci, 1 Sept. 1950.

Cum permissu Superiorum

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX. *(Imprimé en Belgique)*

COMPTES RENDUS

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX. *(Imprimé en Belgique)*

Irénikon

TOME XXIII

3e Trimestre. 19

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQUE